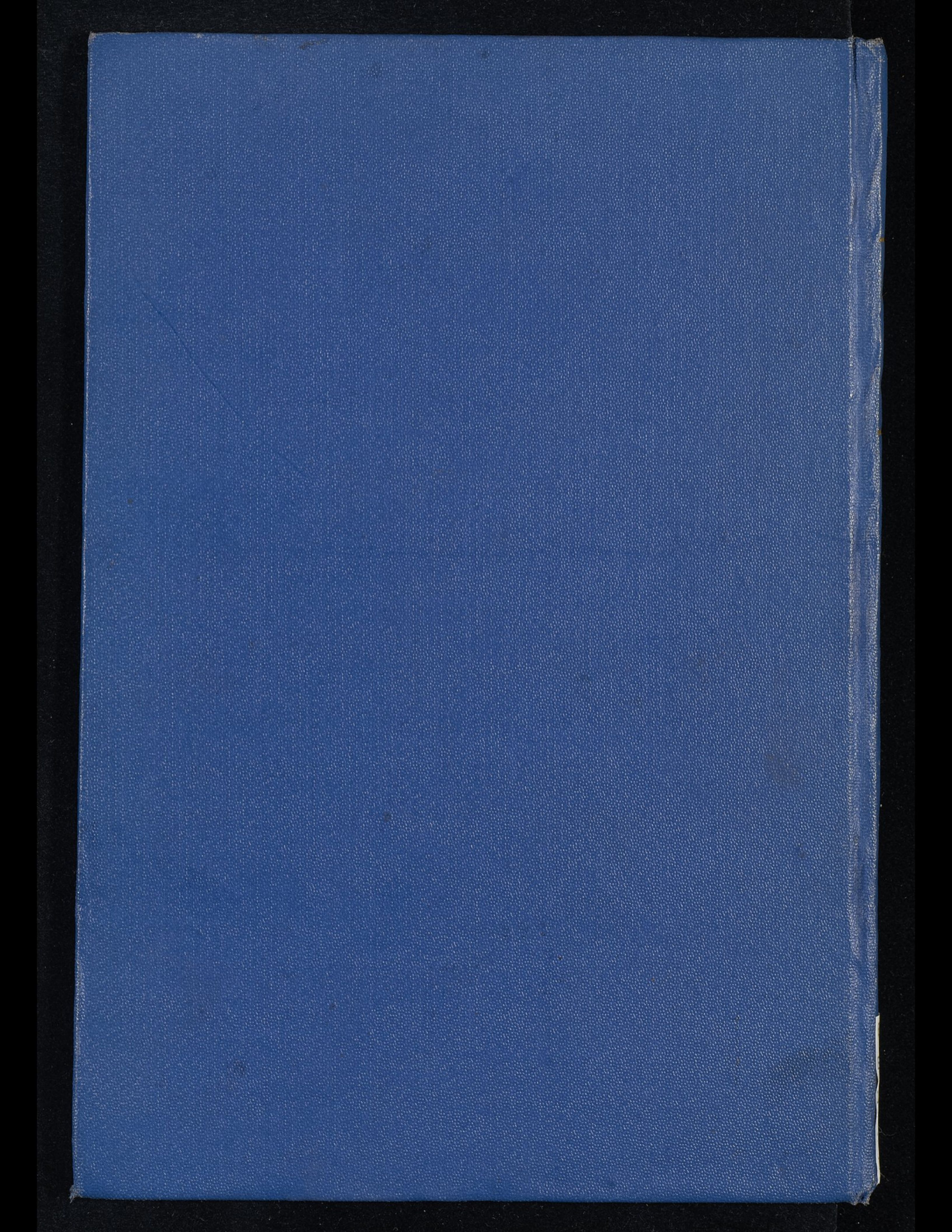
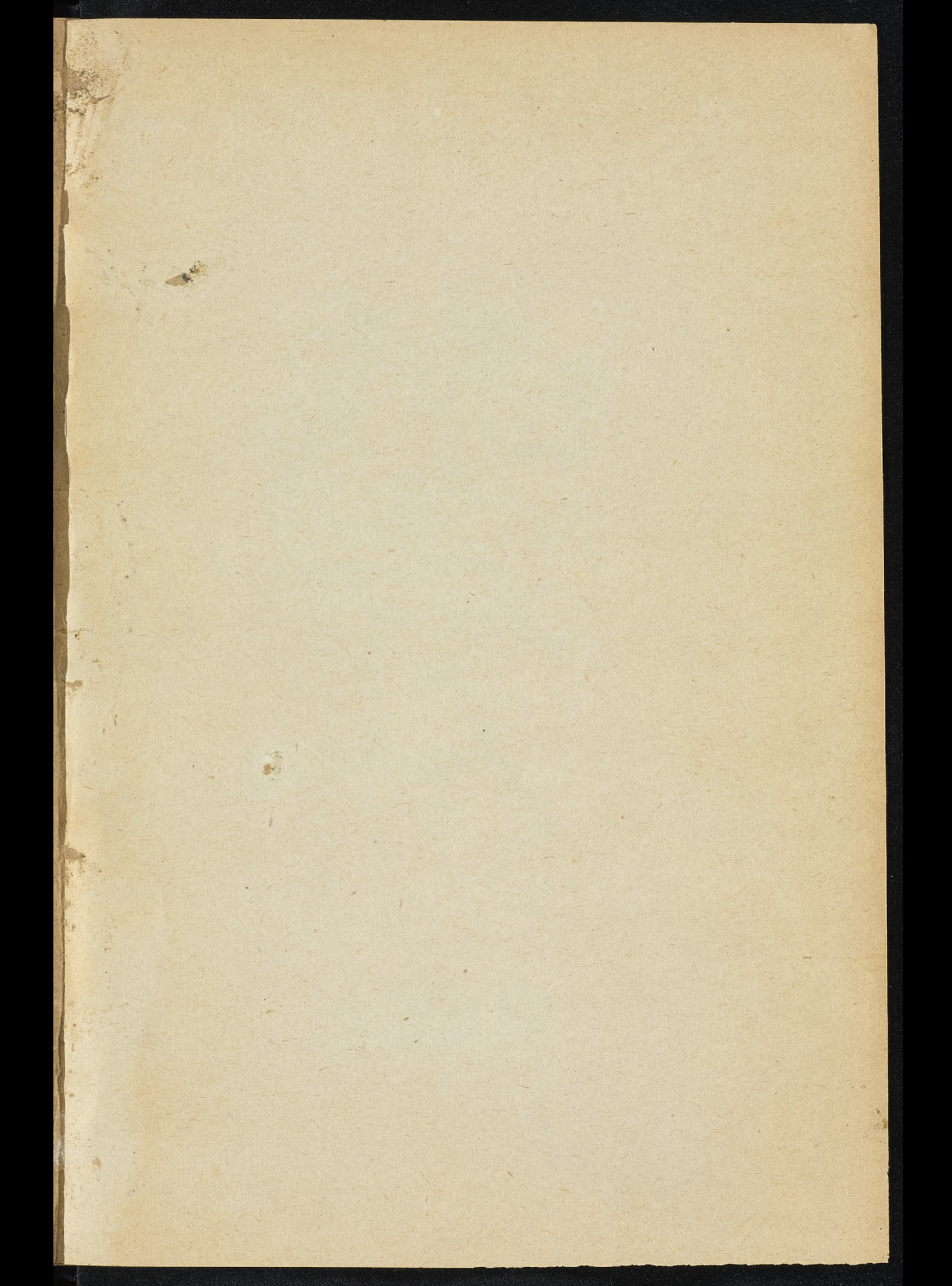




W. Arthur Jeffery

Arthur Jeffery.
Jerusalem 1946.



الاقتصاد فى الاعتقاد

تأليف الامام حجة الاسلام ابي حامد محمد

الغزالي الطوسي

المتوفي سنة ٥٤٥ هجرية

ويليه

حدايق الفصول

في علم التوحيد والكلام لابي حسن الاشعرى

يباع بمكتبة

محمود على صبيح : وانجاله

بميدان الازهر بمصر

مطبعة الاتحاد المصرى باول حارة الروم بالغورية بمصر

٢١
١٥
٢٠
٦٥
١٢٠

ام سيد احمد ومصطفى ستيتة القمراية بنت الحاج حسن بن الحاج [illegible]

عبد العال بن سيد احمد بن احمد بن ابراهيم

فاطمة بنت مصطفى بن احمد بن ابراهيم

كتاب

الاقتصاد في الاعتقاد

تأليف الامام حجة الاسلام أبي حامد محمد
ابن محمد بن محمد الغزالى الطوسي
المتوفى سنة ٥٠٥ هجريه
رحمه الله تعالى

﴿ الطبعة الثانية ﴾

سنة ١٣٢٧ هـ

على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه

عمر عبد الملك

(طبع بمطبعة السعاده بجوار محافظة مصر)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى اجتبى من صفوة عباده عصابة الحق وأهل السنة * وخصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة * وأفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن حقائق الدين * وأنطق ألسنتهم بحجته التى قمع بها ضلال الملحدين * وصفى سرائرهم من وساوس الشياطين * وطهر ضمائرهم من نزغات الزائغين * وعمر أفئدتهم بأنوار اليقين * حتى اهتدوا بها الى أسرار ما أنزله على لسان نبيه وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم سيد المرسلين * واطلعوا على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول * وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول * وعرفوا ان من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر * ما أتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر * وان من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة فى تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا به الا من خبث الضمائر * فميل أولئك الى التفريط وميل هؤلاء الى الافراط * وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط * بل الواجب المحتوم فى قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم * فكلا طرفى قصد الأمور ذميم * وانى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر * وينكر مناهج البحث والنظر * أولا يعلم أنه لا مستند للشرع الا قول سيد البشر * صلى الله عليه وسلم * وبرهان العقل هو الذى عرف به صدقه فيما أخبر * وكيف يهتدى للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر * وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر * فليت شعرى كيف يفزع الى العقل من حيث يعتريه العى والحصر ولا يعلم أن خطأ العقل قاصر وان مجاله ضيق منحصر هيهات قد خاب على القطع والبتات وتعثر بأذيال الضلالات * من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات * فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والاذاء * ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء * فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء * المستغنى اذا استغنى بأحدهما عن الآخر فى غمار الأغبياء * فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن * مثاله المتعرض لنور الشمس

مغمضاللاجفان * فلافرق بينه و بين العميان * فالعقل مع الشرع نور على نور *
والملاحظ بالعين العور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور * وسيتضح لك أيها
المتشوق الى الاطلاع على قواعد عقائد أهل السنة * المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة * انه
لم يستأثر بالتوفيق * للجمع بين الشرع والتحقيق * فريق سوى هذا الفريق * فاشكر
الله تعالى على اقتفائك لآثارهم * وانخراطك فى سلك نظامهم وعيارهم * واختلاطك بفرقتهم
فعساك أن تحشر يوم القيامة فى زمرتهم * نسأل الله تعالى أن يصفى أسرارنا عن كدورات
الضلال ويغمرها بنور الحقيقة وأن يخرس ألسنتنا عن النطق بالباطل * و ينطقها بالحق
والحكمة انه الكريم الفائض المنة الواسع الرحمة

﴿ باب ﴾

ولنفتح الكلام ببيان اسم الكتاب وتقسيم المقدمات والفصول والأبواب * أما اسم الكتاب
فهو ﴿الاقتصاد فى الاعتقاد﴾ واما ترتيبه فهو مشتمل على اربع تمهيدات تجرى مجرى التوطئة
والمقدمات * وعلى أربع أقطاب تجرى مجرى المقاصد والغايات

(التمهيد الاول) فى بيان ان هذا العلم من المهمات فى الدين

(التمهيد الثانى) فى بيان انه ليس مهما لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين

(التمهيد الثالث) فى بيان انه من فروض الكفايات لا من فروض الأعيان

(التمهيد الرابع) فى تفصيل مناهج الأدلة التى أوردتها فى هذا الكتاب

وأما الأقطاب المقصودة فأربعة وجملتها مقصورة على النظر فى الله تعالى فانا اذا نظرنا فى العالم لم
ننظر فيه من حيث انه عالم وجسم وسماء وأرض بل من حيث انه صنع الله سبحانه . وان نظرنا فى
النبى صلى الله عليه وسلم لم ننظر فيه من حيث انه انسان وشريف وعالم وفاضل بل من حيث انه
رسول الله وان نظرنا فى أقواله لم ننظر من حيث انها أقوال ومخاطبات وتفهيمات بل من حيث
انها تعريفات بواسطته من الله تعالى فلا نظر الا فى الله ولا مطلوب سوى الله وجميع أطراف
هذا العلم يحصرها النظر فى ذات الله تعالى وفى صفاته سبحانه وفى أفعاله عز وجل وفى رسول
الله صلى الله عليه وسلم وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى فهى اذا أربعة أقطاب

(القطب الاول) - النظر فى ذات الله تعالى - فنبين فيه وجوده وانه قديم وانه باق وانه
ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا محدود بحد ولا هو مخصوص بجهة وانه مرئى كما انه معلوم
وانه واحد فهذه عشرة دعاوى نبينها فى هذا القطب

(القطب الثانى) - فى صفات الله تعالى - ونبين فيه انه حى عالم قادر مريد سميع بصير متكلم وان له حياة وعلما وقدرة وارادة وسمعا وبصرا وكلاما ونذكر أحكام هذه الصفات ولوازمها ومايفترق فيها ومايجتمع فيها من الاحكام وان هذه الصفات زائدة على الذات وقديمة وقائمة بالذات ولايجوز أن يكون شئ من الصفات حادثا

(القطب الثالث) - فى أفعال الله تعالى - وفيه سبعة دعاوى وهو انه لايجب على الله تعالى التكليف ولا الخلق ولا الثواب على التكليف ولا رعاية صلاح العباد ولا يستحيل منه تكليف مالا يطاق ولايجب عليه العقاب على المعاصى ولا يستحيل منه بعثة الانبياء عليهم السلام بل يجوز ذلك وفى مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والقبيح

(القطب الرابع) - فى رسل الله - وماجاء على لسان رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم من الحشر والنشر والجنة والنار والشفاعة وعذاب القبر والميزان والصراط وفيه أربعة أبواب

(الباب الاول) فى اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

(الباب الثانى) فيما ورد على لسانه من أمور الآخرة

(الباب الثالث) فى الامامة وشروطها

(الباب الرابع) فى بيان القانون فى تكفير الفرق المبتدعة

﴿ التمهيد الاول ﴾

(فى بيان أن الخوض فى هذا العلم مهم فى الدين)

اعلم أن صرف الهمة الى ماليس بمهم وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المنصرف اليه بالهمة من العلوم أو من الاعمال فنعوذ بالله من علم لاينفع وأهم الامور لكافة الخلق نيل السعادة الابدية واجتناب الشقاوة الدائمة وقد ورد الانبياء وأخبروا الخلق بان لله تعالى على عباده حقوقا ووظائف فى أفعالهم وأقوالهم وعقائدهم وان لم ينطق بالصدق لسانه ولم ينطو على الحق ضميره ولم تتزين بالعدل جوارحه فصيره الى النار وعاقبته للبوار ثم لم يقتصروا على مجرد الاخبار بل استشهدوا على صدقهم بأمور غريبة وأفعال عجيبة خارقة للعادات خارجة عن مقدورات البشر فمن شاهدها أو سمع أحوالها بالاخبار المتواترة سبق الى عقله امكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يمعن النظر فى تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات وهذا الظن البديهى أو التجويز الضرورى ينزع الطمأنينة عن القلب ويحشوه بالاستشعار والخوف ويهيجه للبحث والافتكار ويسلبه

عنه الدعة والقرار و يحذره مغبة التساهل والاهمال و يقرر عنده ان الموت آت لامحالة وان ما بعد الموت منطوعن أبصار الخلق وان ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الامكان فالحزم ترك التوانى وفى الكشف عن حقيقة هذا الامر فما هؤلاء مع العجائب التى أظهروها فى امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم بأقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بان سبعا من السباع قد دخل الدار فخذ حذرك واحترز منه لنفسك جهدك فانا بمجرد السماع اذا رأينا ما أخبرنا عنه فى محل الامكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنا فى الاحتراز فالموت هو المستقر والوطن قطعا فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهما فاذا أهم المهمات أن نبحث عن قوله الذى قضى الذهن فى بادئ الرأى وسابق النظر بامكانه أهو محال فى نفسه على التحقيق أوهو حق لاشك فيه فمن قوله ان لكم ربا كلفكم حقوقا وهو يعاقبكم على تركها و يثيبكم على فعلها وقد بعثنى رسولا اليكم لابين ذلك لكم فيلزمنا لامحالة أن نعرف ان للنار بأم لا . وان كان فهل يمكن أن يكون حيا متكلما حتى يأمر و ينهى و يكلف و يبعث الرسل وان كان متكلما فهل هو قادر على أن يعاقب و يثيب اذا عصيناه أو أطعناه وان كان قادرا فهل هذا الشخص بعينه صادق فى قوله أنا الرسول اليكم فان اتضح لنا ذلك لزمنا لامحالة ان كنا عقلاء أن نأخذ حذرنا وننظر لانفسنا ونستحقر هذه الدنيا المنقرضة بالاضافة الى الآخرة الباقية فالعاقل من ينظر لعاقبته ولا يغتر بعاجلته ومقصود هذا العلم اقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وأفعاله وصدق الرسل كما فصلناه فى الفهرست وكل ذلك مهم لامحيص عنه لعاقل . فان قلت انى لست منكرا هذا الانبعاث للطلب من نفسى ولكنى لست أدرى انه ثمرة الجبلة والطبع وهو مقتضى العقل أوهو موجب الشرع إذ للناس كلام فى مدارك الوجوب فهذا انما تعرفه فى آخر الكتاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب والاشتغال به الآن فضول بل لاسبيل بعد وقوع الانبعاث الى الانتهاض لطلب الخلاص فمثال الملتفت الى ذلك مثال رجل لدغته حية أو عقرب وهى معاودة للدغ والرجل قادر على الفرار ولكنه متوقف ليعرف ان الحية جاءته من جانب اليمين أو من جانب اليسار وذلك من أفعال الاغبياء الجهال نعوذ بالله من الاشتغال بالفضول مع تضييع المهمات والاصول

﴿ التمهيد الثانى ﴾

(فى أن بيان الخوض فى هذا العلم وان كان مهما فهو فى حق بعض الخلق ليس
(بمهم بل المهم لهم تركه)

اعلم أن الادلة التى نحررها فى هذا العلم تجرى مجرى الادوية التى يعالج بها مرض القلوب والطبيب المستعمل لها ان لم يكن حاذقا ثاقب العقل رصين الرأى كان ما يفسده بدوائه أكثر مما يصلحه فليعلم المحصل لمضمون هذا الكتاب والمستفيد لهذه العلوم ان الناس أربع فرق

﴿ الفرقة الاولى ﴾ آمنت بالله وصدقت رسوله واعتقدت الحق وأضمرته واشتغلت اما بعبادة واما بصناعة فهؤلاء ينبغى أن يتركوا وما هم عليه ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم فان صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب فى مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بايمان وعقد تقليدى أو بيقين برهانى وهذا مما علم ضرورة من مجارى أحواله فى تزكيته ايمان من سبق من أجلاف العرب الى تصديقه ببحث وبرهان بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت الى قلوبهم فقادتها الى الاذعان للحق والانقياد للصدق فهؤلاء مؤمنون حقا فلا ينبغى أن تشوش عليهم عقائدهم فانه اذا تليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحلها لم يؤمن أن تعلق بافهامهم مشكلة من المشكلات وتستولى عليها ولا تمحى عنها بما يذكر من طرق الحل ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض فى هذا الفن لا بمباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة اليها وحمل الخلق على مراشدهم ومصالحهم فى أحوالهم وأعمالهم ومعاشهم فقط

﴿ الفرقة الثانية ﴾ طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة فالجافى الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد الممترى على الباطل من مبتدأ النشو الى كبر السن لا ينفع معه الا السوط والسيف فأكثر الكفرة أسلموا تحت ظلال السيوف اذ يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان وعن هذا اذا استقرأت تواريخ الاخبار لم تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار الا انكشفت عن جماعة من أهل الضلال مالوا الى الانقياد ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت الا عن زيادة اصرار وعناد ولا تظنن ان هذا الذى ذكرناه غض عن منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كرامة لا يخص الله بها الا الآحاد من أوليائه والغالب على الخلق القصور والاهمال فهم لقصورهم لا يدركون

براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش فهؤلاء تضر بهم العلوم كما تضر رياح الورد بالجعل وفي مثل هؤلاء قال الامام الشافعي رحمه الله

فمن منح الجهال علما أضاعه * ومن منع المستوجبين فقد ظلم

﴿ الفرقة الثالثة ﴾ طائفة اعتقدوا الحق تقليدا وسماعا ولكن خصوا في الفطرة بذكاء وفطنة فتنبهوا من أنفسهم لاشكالات تشككهم في عقائدهم وزلزلت عليهم طمأنينتهم أو قرع سمعهم شبهة من الشبهات وحاكت في صدورهم فهؤلاء يجب التلطف بهم في معالجتهم باعادة طمأنينتهم واماطة شكوكهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم ولو بمجرد استبعاد وتقبيح أو تلاوة آية أو رواية حديث أو نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل فاذا زال شكه بذلك القدر فلا ينبغي أن يشافه بالادلة المحررة على مراسم الجدال فان ذلك ربما يفتح عليه أبوابا أخر من الاشكالات فان كان ذكيا فطنا لم يقنعه الا كلام يسير على محك التحقيق فعند ذلك يجوز أن يشافه بالدليل الحقيقي وذلك على حسب الحاجة وفي موضع الاشكال على الخصوص

﴿ الفرقة الرابعة ﴾ طائفة من أهل الضلال يتفرس فيهم مخائل الذكاء والفطنة ويتوقع منهم قبول الحق بما اعتراهم في عقائدهم من الريبة أو بما يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجبلة والفطرة فهؤلاء يجب التلطف بهم في استمالتهم الى الحق وارشادهم الى الاعتقاد الصحيح لا في معرض المحاجة والتعصب فان ذلك يزيد في دواعي الضلال ويهيج بواعث التمادي والاصرار وأكثر الجهالات انما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق أظهروا الحق في معرض التحري والادلاء ونظروا الى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازراء فثارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة ورسخت في نفوسهم الاعتقادات الباطلة وعسر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها حتى انتهى التعصب بطائفة الى أن اعتقدوا أن الحروف التي نطروا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للاهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرا في قلب مجنون فضلا عمن له قلب عاقل والمجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له فليتحرز المتدين منه جهده وليترك الحقد والضغينة وينظر الى كافة خلق الله بعين الرحمة وليستعن بالرفق واللطف في ارشاد من ضل من هذه الامة وليتحفظ من النكد الذي يحرك داعية الضلال وليتحقق أن مهيج داعية الاصرار بالعناد والتعصب معين على الاصرار على البدعة ومطالب بعهدة اعانته في القيامة

﴿ التمهيد الثالث ﴾

(فى بيان أن الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات)

اعلم أن التبحر فى هذا العلم والاشتغال بمجامعه ليس من فروض الاعيان وهو من فروض الكفايات . فاما انه ليس من فروض الاعيان فقد اتضح لك برهانه فى التمهيد الثانى اذ تبين انه ليس يجب على كافة الخلق الا التصديق الجزم وتطهير القلب عن الريب والشك فى الايمان وانما تصير ازالة الشك فرض عين فى حق من اعتراه الشك . فان قلت فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت أن أكثر الفرق يضرهم ذلك ولا ينفعهم . فاعلم انه قد سبق أن ازالة الشكوك فى أصول العقائد واجبة واعتوار الشك غير مستحيل وان كان لا يقع الا فى الاقل ثم الدعوة الى الحق بالبرهان مهمة فى الدين ثم لا يبعد أن يثور مبتدع و يتصدى لاغواء أهل الحق بافاضة الشبهة فيهم فلابد ممن يقاوم شبهته بالكشف و يعارض اغواءه بالتقبيح ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تنفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع فوجب أن يكون فى كل قطر من الأقطار وصقع من الاصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة و يستميل المائلين عن الحق و يصفى قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر حرج به أهل القطر كافة كما لو خلا عن الطبيب والفقيه نعم من أنس من نفسه تعلم الفقه أو الكلام وخلا الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واستفتى فى تعيين ما يشتغل به منهما أوجبنا عليه الاشتغال بالفقه فان الحاجة اليه أعم والوقائع فيه أكثر فلا يستغنى أحد فى ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه واعتوار الشكوك المحوجة الى علم الكلام نادر بالاضافة اليه كما انه لو خلا البلد عن الطبيب والفقيه كان التشاغل بالفقه أهم لانه يشترك فى الحاجة اليه الجماهير والدهماء فأما الطب فلا يحتاج اليه الاصحاء والمرضى أقل عددا بالاضافة اليهم ثم المريض لا يستغنى عن الفقه كما لا يستغنى عن الطب وحاجته الى الطب لحياته الفانية والى الفقه لحياته الباقية وشتان بين الحالتين * فاذا نسبت ثمرة الطب الى ثمرة الفقه علمت ما بين الثمرتين * و يدلك على أن الفقه أهم العلوم اشتغال الصحابة رضى الله عنهم بالبحث عنه فى مشاوراتهم ومفاوضاتهم ولا يغرنك ما يهول به من يعظم صناعة الكلام من انه الأصل والفقه فرع له فانها كلمة حق ولكنها غير نافعة فى هذا المقام فان الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم وذلك حاصل بالتقليد والحاجة الى البرهان ودقائق الجدل نادرة والطبيب أيضا قد يلبس فيقول وجودك ثم وجود بدنك موقوف على صناعتى وحياتك منوطة بى فالحياة والصحة

أولاثم الاشتغال بالدين ثانياولكن لايخفى ماتحت هذا الكلام من التمويه وقدنبهنا عليه

﴿ التمهيد الرابع ﴾

(فى بيان مناهج الأدلة التى استهجناها فى هذا الكتاب)

اعلم أن مناهج الأدلة متشعبة وقدأوردنا بعضها فى كتاب محك النظر وأشبعنا القول فيها فى كتاب معيار العلم ولكنافى هذا الكتاب نحترز عن الطرق المغلقة والمسالك الغامضة قصدا للايضاح وميلا الى الايجاز واجتنابا للتطويل ونقتصر على ثلاثة مناهج

(المنهج الأول) السبر والتقسيم وهو أن نحصر الأمر فى قسمين ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثانى كقولنا العالم إما حادث وإما قديم ومحال أن يكون قديما فيلزم منه لامحالة أن يكون حادثا وانه حادث وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصود استفدناه من علمين آخرين احدهما قولنا العالم إماقديم أوحادث فان الحكم بهذا الانحصار علم والثانى قولنا ومحال أن يكون قديما فان هذا علم آخر والثالث هو اللازم منهما وهو المطلوب بأنه حادث وكل علم مطلوب فلا يمكن أن يستفاد الامن علمين هما أصلان ولا كل أصلين (١) بل اذاوقع بينهما ازدواج على وجه مخصوص وشرط مخصوص فاذا وقع الازدواج على شرطه أفاد علما ثالثا وهو المطلوب وهذا الثالث قد نسميه دعوى اذا كان لناخصم ونسميه مطلوبا اذا كان لم يكن لناخصم لانه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفرعا بالاضافة الى الأصلين فانه مستفادمنهما ومهما اقر الخصم بالأصلين يلزمه لامحالة الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى

(المنهج الثانى) ان نرتب أصلين على وجه آخر مثل قولنا كل مالا يخلو من الحوادث فهو حادث وهو أصل والعالم لايخلو عن الحوادث فهو أصل آخر فيلزم منهما صحة دعوانا وهو أن العالم حادث وهو المطلوب فتأمل هل يتصور أن يقر الخصم بالأصلين ثم يمكنه انكار صحة الدعوى فتعلم قطعا ان ذلك محال

(المنهج الثالث) أن لانتعرض لثبوت دعوانا بل ندعى استحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفض الى المحال ومايفضى الى المحال فهو محال مثاله *قولنا ان صح قول الخصم ان دورات الفلك لانهاية لها لزم منه صحة قول القائل ان مالانهاية له قد انقضى وفرغ منه ومعلوم ان هذا اللازم محال فيعلم منه لامحالة أن المفضى اليه محال وهو مذهب الخصم فههنا أصلان (أحدهما) قولنا

---

(١) هكذا فى الأصل ولعل فى العبارة نقصا فليحرر

ان كانت دورات الفلك لانهاية لها فقد انقضى مالانهاية له فان الحكم بلزوم انقضاء مالانهاية له على القول بنفى النهاية عن دورات الفلك علم ندعيه ونحكم به ولكن يتصور فيه من الخصم اقرار وانكار بأن يقول لا أسلم أنه يلزم ذلك (والثانى) قولنا ان هذا اللازم محال فانه أيضا أصل يتصور فيه انكار بأن يقول سلمت الأصل الأول ولكن لا أسلم هذا الثانى وهو استحالة انقضاء مالانهاية له ولكن لو أقر بالأصلين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجبا بالضرورة وهو الاقرار بالاستحالة مذهبه المفضى الى هذا المحال فهذه ثلاث مناهج فى الاستدلال جلية لا يتصور انكار حصول العلم منها والعلم الحاصل هو المطلوب والمدلول وازدواج الأصلين المتزمين لهذا العلم هو الدليل والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الأصلين علم بوجه دلالة الدليل وفكرك الذى هو عبارة عن احضارك الأصلين فى الذهن وطلبك التفطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الأصلين هو النظر فاذا عليك فى درك العلم المطلوب وظيفتان احداهما احضار الأصلين فى الذهن وهذا يسمى فكرا والآخر تشوقك الى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين وهذا يسمى طلبا فلذلك قال من جرد التفاته الى الوظيفة الأولى حيث أراد حد النظر انه الفكر وقال من جرد لتفاته الى الوظيفة الثانية فى حد النظر انه طلب علم أو غلبة ظن وقال من التفت الى الأمرين جميعا أنه الفكر الذى يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن فهكذا ينبغى أن تفهم الدليل والمدلول ووجه الدلالة وحقيقة النظر ودع عنك ماسودت به أوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات لاتشفى غليل طالب ولا تسكن نهمة متعطش ولن يعرف قدر هذه الكلمات الوجيزة الامن انصرف خائبا عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة فان رجعت الآن فى طلب الصحيح الى ماقيل فى حد النظر دل ذلك على انك لن تحظ من هذا الكلام بطائل ولن ترجع منه الى حاصل فانك اذا عرفت انه ليس ههنا الاعلوم ثلاثة علمان هما أصلان يترتبان ترتبا مخصوصا وعلم ثالث يلزم منهما وليس عليك فيه الاوظيفتان احداهما إحضار العلمين فى ذهنك والثانية التفطن لوجه العلم الثالث منهما والخيرة بعد ذلك اليك فى اطلاق لفظ النظر فى أن تعبر به عن الفكر الذى هو احضار العلمين أو عن التشوف الذى هو طلب التفطن لوجه لزوم العلم الثالث أو عن الامرين جميعا فان العبارات مباحة والاصطلاحات لامشاحة فيها. فان قلت غرضى أن أعرف اصطلاح المتكلمين وانهم عبروا بالنظر عماذا. فاعلم أنك اذا سمعت واحدا يحد النظر بالفكر وآخر بالطلب وآخر بالفكر الذى هو يطلب به لم تسترب فى اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة أوجه والعجب ممن لا يتفطن لهذا ويفرض الكلام فى حد النظر

مسئلة خلافية و يستدل بصحة واحد من الحدود وليس يدرى أن حظ المعنى المعقول من هذه الأمور لاخلاف فيه وان الاصطلاح لامعنى للخلاف فيه واذا أنت أمعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعا أن أكثر الأغاليط نشأت من ضلال من طلب المعانى من الألفاظ ولقد كان من حقه أن يقدر المعانى أولا ثم ينظر فى الالفاظ ثانيا و يعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق ونكل عن التحقيق . فان قلت انى لا أستريب فى لزوم صحة الدعوى من هذين الاصلين اذا أقر الخصم بهما على هذا الوجه ولكن من أين يجب على الخصم الاقرار بهما ومن أين تقتضى هذه الاحوال المسلمة الواجبة التسليم . فاعلم أن لها مدارك شتى ولكن الذى نستعمله فى هذا الكتاب نجتهد أن لا يعدو ستة

(الاول) منها الحسيات أعنى المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة مثاله انا اذا قلنا مثلا كل حادث فله سبب وفى العالم حوادث فلابد لها من سبب فقولنا فى العالم حوادث أصل واحد يجب الاقرار به فانه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حدوث أشخاص الحيوانات والنباتات والغيوم والامطار ومن الاعراض الاصوات والالوان وان تخيل انها منتقلة فالانتقال حادث ونحن لم ندع الاحادثا ولم نعين ان ذلك الحادث جوهر أو عرض أو انتقال أو غيره وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الآلام والافراح والغموم فى قلبه فلا يمكنه انكاره

(الثانى) العقل المحض فانا اذا قلنا العالم إما قديم مؤخر و إما حادث مقدم وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتراف به على كل عاقل مثاله أن تقول كل مالا يسبق الحوادث فهو حادث والعالم لا يسبق الحوادث فهو حادث فأحد الاصلين قولنا ان مالا يسبق الحوادث فهو حادث ويجب على الخصم الاقرار به لان مالا يسبق الحادث إما أن يكون مع الحادث أو بعده ولا يمكن قسم ثالث فان ادعى قسما ثالثا كان منكرا لما هو بديهى فى العقل وان أنكر أن ما هو مع الحادث أو بعده ليس بحادث فهو أيضا منكر للبديهة

(الثالث) التواتر مثاله أنا نقول محمد صلوات الله وسلامه عليه صادق لان كل من جاء بالمعجزة فهو صادق وقد جاء هو بالمعجزة فهو اذا صادق . فان قيل انا لا نسلم انه جاء بالمعجزة . فنقول قد جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة فاذا قد جاء بالمعجزة فان سلم الخصم أحد الاصلين وهو أن القرآن معجزة اما بالطوع أو بالدليل وأراد انكار الاصل الثانى وهو انه قد جاء بالقرآن وقال لا أسلم أن القرآن مما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم لم يمكنه ذلك لان التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجوده وبدعواه النبوة وبوجود مكة ووجود موسى وعيسى وسائر الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين

(الرابع) أن يكون الاصل مثبتا بقياس آخر يستند بدرجة واحدة أودرجات كثيرة إما الى الحسيات أو العقليات أو المتواترات فان ماهو فرع الاصلين يمكن أن يجعل أصلا فى قياس آخر مثاله انا بعد أن نفرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا أن نجعل حدوث العالم أصلا فى نظم قياس مثلا أن نقول كل حادث فله سبب والعالم حادث فاذا له سبب فلا يمكنهم انكار كون العالم حادثا بعد أن أثبتنا بالدليل حدوثه

(الخامس) السمعيات مثاله انا ندعى مثلا أن المعاصى بمشيئة الله تعالى ونقول كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى والمعاصى كائنة فهى اذا بمشيئة الله تعالى فأما قولنا هى كائنة فمعلوم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع وأما قولنا كل كائن بمشيئة الله تعالى فاذا أنكر الخصم ذلك منعه الشرع مهما كان مقرا بالشرع أو كان قد أثبت عليه بالدليل فانا نثبت هذا الاصل باجماع الامة على صدق قول القائل ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن فيكون السمع مانعا من الانكار

(السادس) أن يكون الاصل مأخوذا من معتقدات الخصم ومسلماته فانه وان لم يقم لنا عليه دليل أولم يكن حسيا ولا عقليا انتفعنا باتخاذه اياه أصلا فى قياسنا وامتنع عليه الانكار الهادم لمذهبه وأمثلة هذا مما تكثر فلا حاجة الى تعيينه . فان قلت فهل من فرق بين هذه المدارك فى الانتفاع بها فى المقاييس النظرية فاعلم انها متفاوتة فى عموم الفائدة فان المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق الا من لا عقل له ولا حس له وكان الاصل معلوما فالحس الذى فقده كالاصل المعلوم بحاسة البصر اذا استعمل مع الاكمه فانه لا ينفع والاكمه اذا كان هو الناظر لم يمكنه أن يتخذ ذلك أصلا وكذلك المسموع فى حق الاصم وأما المتواتر فانه نافع ولكن فى حق من تواتر اليه فامامن لم يتواتر اليه ممن وصل الينا فى الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فاردنا أن نبين له بالتواتر ان نبينا وسيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم تسليما وعلى آله وصحبه تحدى بالقرآن لم يقدر عليه مالم يمهله مدة من يتواتر عنده ورب شئ يتواتر عند قوم دون قوم فقول الشافعى رحمه الله تعالى فى مسألة قتل المسلم بالذمى متواتر عند الفقهاء من أصحابه دون العوام من المقلدين وكم من مذاهب له فى آحاد المسائل لم تتواتر عند أكثر الفقهاء وأما الاصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع الا مع من قدر معه ذلك القياس . وأما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر وانما تنفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب وأما السمعيات فلا تنفع الا من يثبت السمع عنه فهذه مدارك علوم هذه الاصول المفيدة بترتيبها ونظمها العلم بالامور المجهولة المطلوبة . وقد فرغنا من التمهيدات فلنشتغل بالاقطاب التى هى مقاصد الكتاب

القطب الاول فى النظر فى ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوى

الدعوى الاولى وجوده تعالى تقدس برهانه . انانقول كل حادث فلحدوثه سبب والعالم حادث فيلزم منه ان له سببا ونعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ونعنى بكل موجود سوى الله تعالى الاجسام كلها واعراضها . وشرح ذلك بالتفصيل انا لا نشك فى أصل الوجود ثم نعلم ان كل موجود إما متحيز أوغير متحيز وان كل متحيزان لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهرا فردا وان ائتلف الى غيره سميناه جسما وان غير المتحيز اما أن يستدعى وجوده جسما يقوم به ونسميه الاعراض أولا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى فاما ثبوت الاجسام واعراضها فمعلوم بالمشاهدة ولا يلتفت الى من ينازع فى الاعراض وان طال فيها صياحه وأخذ يلتمس منك دليلا عليه فان شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه ان لم يكن موجودا فكيف تشتغل بالجواب عنه والاصغاء اليه وان كان موجودا فهو لا محالة غير جسم المنازع اذ كان جسما موجودا من قبل ولم يكن التنازع موجودا فقد عرفت ان الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة فاما موجود ليس بجسم ولا جوهر متحيز ولا عرض فيه فلا يدرك بالحس ونحن ندعى وجوده وندعى ان العالم موجود به وبقدرته وهذا يدرك بالدليل لا بالحس والدليل ماذكرناه فلنرجع الى تحقيقه فقد جمعنا فيه أصلين فلعل الخصم ينكرهما . فنقول له فى أى الاصلين تنازع . فان قال انما أنازع فى قولك ان كل حادث فله سبب فمن أين عرفت هذا . فنقول ان هذا الاصل يجب الاقرار به فانه أولى ضرورى فى العقل ومن يتوقف فيه فانما يتوقف لانه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ الحادث ولفظ السبب واذا فهمهما صدق عقله بالضرورة بان لكل حادث سببا فانا نعنى بالحادث ما كان معدوما ثم صار موجودا فنقول وجوده قبل ان وجد كان محالا أو ممكنا وباطل أن يكون محالا لأن المحال لا يوجد قط وان كان ممكنا فلسنا نعنى بالممكن الا ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد ولكن لم يكن موجودا لانه ليس يجب وجوده لذاته اذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجبا لا ممكنا بل قد افتقر وجوده الى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود فاذا كان استمرار عدمه من حيث انه لا مرجح للوجود على العدم فتى لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ونحن لا نريد بالسبب الا المرجح . والحاصل ان المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق أمر من الامور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم وهذا اذا حصل فى الذهن معنى لفظه كان العقل مضطرا الى التصديق به فهذا بيان اثبات هذا الاصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لا اقامة دليل عليه . فان قيل لم تنكرون على من ينازع فى الاصل الثانى وهو قولكم ان العالم حادث . فنقول ان هذا

الاصل ليس بأولى فى العقل بل نثبته ببرهان منظوم من أصلين آخرين هو انا نقول إذ قلنا ان
العالم حادث أردنا بالعالم الآن الاجسام والجواهر فقط . فنقول كل جسم فلا يخلو عن الحوادث
وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث ففى أى الاصلين النزاع
. فان قيل لم قيل ان كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث . قلنا لأنه لا يخلو عن الحركة
والسكون وهما حادثان . فان قيل ادعيتم وجودهما ثم حدوثهما فلا نسلم الوجود
ولا الحدوث . قلنا هذا سؤال قد طال الجواب عنه فى تصانيف الكلام وليس يستحق هذا
التطويل فانه لا يصدر قط من مسترشد إذ لا يستريب عاقل قط فى ثبوت الاعراض فى ذاته
من الآلام والاسقام والجوع والعطش وسائر الأحوال ولا فى حدوثها وكذلك اذا انظرنا إلى
أجسام العالم لم نسترب فى تبدل الأحوال عليها وان تلك التبدلات حادثة وان صدر من خصم
معاند فلا معنى للاشتغال به وان فرض فيه خصم معتقد لما نقوله فهو فرض محال ان كان
الخصم عاقلا بل الخصم فى حدوث العالم الفلاسفة وهم مصرحون بأن أجسام العالم تنقسم الى
السموات وهى متحركة على الدوام وآحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال
أزلا وأبدا والى العناصر الأربعة التى يحويها مقعر فلك القمر وهى مشتركة فى مادة حاملة
لصورها واعراضها وتلك المادة قديمة والصور والاعراض حادثة متعاقبة عليها أزلا وأبدا
وان الماء ينقلب بالحرارة هواء والهواء يستحيل بالحرارة نارا وهكذا بقية العناصر وانها تمتزج
امتزاجات حادثة فتتكون منها المعادن والنبات والحيوان فلا تنفك العناصر عن هذه الصور
الحادثة أبدا ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة أبدا وانما ينازعون فى قولنا ان مالا يخلو
عن الحوادث فهو حادث فلا معنى للاطناب فى هذا الاصل ولكنا لاقامة الرسم نقول .
الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان أما الحركة فحدوثها محسوس
وان فرض جوهر ساكن كالارض ففرض حركته ليس بمحال بل نعلم جوازه بالضرورة
واذا وقع ذلك الجائز كان حادثا وكان معدما للسكون فيكون السكون أيضا قبله حادثا لان
القديم لا ينعدم كما سنذكره فى اقامة الدليل على بقاء الله تعالى وان أردنا سياق دليل على
وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا انا اذا قلنا هذا الجوهر متحرك اثبتنا شيأ سوى الجوهر
بدليل انا اذا قلنا هذا الجوهر ليس بمتحرك صدق قولنا وان كان الجوهر باقيا ساكنا فلو كان
المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفى عين الجوهر وهكذا يطرد الدليل فى اثبات
السكون ونفيه وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات يزيدها غموضا ولا يفيدها وضوحا
. فان قيل فبم عرفتم انها حادثة فلعلها كانت كامنة فظهرت . قلنا لو كنا نشتغل فى هذا الكتاب

الفضول الخارج عن المقصود لأبطلنا القول بالكمون والظهور فى الاعراض رأسا ولكن
بالا يبطل مقصودنا فلا نشتغل به بل نقول الجوهر لا يخلو عن كون الحركة فيه أو ظهورها وهما
حادثان فقد ثبت انه لا يخلو عن الحوادث . فان قيل فلعلها انتقلت اليه من موضع آخر فبم
يعرف بطلان القول بانتقال الاعراض . قلنا قد ذكر فى ابطال ذلك أدلة ضعيفة لا نطول
الكتاب بنقلها ونقضها ولكن الصحيح فى الكشف عن بطلانه أن نبين ان تجويز ذلك لا يتسع
له عقل من لم يزهل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ومن فهم حقيقة العرض تحقق
استحالة الانتقال فيه وبيانه ان الانتقال عبارة أخذت من انتقال الجوهر من حيز الى حيز وذلك
يثبت فى العقل بأن فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائد على ذات
الجوهر ثم علم ان العرض لا بد له من محل كما لا بد للجوهر من حيز فتخيل ان اضافة العرض الى
المحل كاضافة الجوهر الى الحيز فيسبق منه الى الوهم امكان الانتقال عنه كما فى الجوهر ولو كانت
هذه المقايسة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كونا زائدا على ذات العرض والمحل كما
كان اختصاص الجوهر بالحيز كونا زائدا على ذات الجوهر والحيز ولصار يقوم بالعرض
عرض ثم يفتقر قيام العرض بالعرض الى اختصاص آخر يزيد على القائم والمقوم به وهكذا
يتسلسل ويؤدى الى أن لا يوجد عرض واحد ما لم توجد أعراض لا نهاية لها فلنبحث عن
السبب الذى لاجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل وبين اختصاص الجوهر بالحيز فى
كون أحد الاختصاصين زائدا على ذات المختص ودون الآخر فمنه يتبين الغلط فى توهم الانتقال
.. والسر فيه ان المحل وان كان لازما للعرض كما ان الحيز لازم للجوهر ولكن بين اللازمين
فرق إذ رب لازم ذاتى للشىء ورب لازم ليس بذاتى للشىء وأعنى بالذاتى ما يجب ببطلانه بطلان
الشىء فان بطل فى الوجود بطل به وجود الشىء وان بطل فى العقل بطل وجود العلم به فى
العقل والحيز ليس ذاتيا للجوهر فانا نعلم الجسم والجوهر أولا ثم ننظر بعد ذلك فى الحيز أهو أمر
ثابت أم هو أمر موهوم ونتوصل الى تحقيق ذلك بدليل وندرك الجسم بالحس فى المشاهدة
من غير دليل فاذا ذلك لم يكن الحيز المعين مثلا لجسم زيد ذاتيا لزيد ولم يلزم من فقد ذلك الحيز
وتبدله بطلان جسم زيد وليس كذلك طول زيد مثلا لانه عرض فى زيد لا نعقله فى نفسه
دون زيد بل نعقل زيدا الطويل فطول زيد يعلم تابعا لوجود زيد ويلزم من تقدير عدم زيد
بطلان طول زيد فليس لطول زيد قوام فى الوجود وفى العقل دون زيد فاختصاصه بزيد
ذاتى له أى هو لذاته لا لمعنى زائد عليه هو اختصاص فان بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته
والانتقال يبطل الاختصاص فتبطل ذاته اذ ليس اختصاصه بزيد زائدا على ذاته أعنى ذات

العرض بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فانه زائد عليه فليس فى بطلانه بالانتقال ما يبطل ذاته ورجع الكلام الى أن الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل فان كان الاختصاص زائدا على الذات لم تبطل به الذات وان لم يكن معنى زائدا بطلت ببطلانه الذات فقد انكشف هذا وآل النظر الى أن اختصاص العرض بمحله لم يكن زائدا على ذات العرض كاختصاص الجوهر بحيزه وذلك لما ذكرناه من أن الجوهر عقل وحده وعقل الحيز به لا الجوهر عقل الحيز وأما العرض فانه عقل بالجوهر لا بنفسه فذات العرض وكونه للجوهر المعين وليس له ذات سواه فاذا قدرنا مفارقته لذلك الجوهر المعين فقد قدرنا عدم ذاته وانما فرضنا الكلام فى الطول لتفهيم المقصود فانه وان لم يكن عرضا ولكنه عبارة عن كثرة الأجسام فى جهة واحدة ولكنه مقرب لغرضنا الى الفهم فاذا فهم فلننقل البيان الى الاعراض وهذا التوفيق والتحقيق وان لم يكن لائقا بهذا الايجاز ولكن افتقر اليه لان ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف فقد فرغنا من اثبات احد الأصلين وهو أن العالم لا يخلو عن الحوادث فانه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وليسا بمنتقلين مع أن الأطناب ليس فى مقابلة خصم معتقد إذ أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث وهم المنكرون لحدوث العالم * فان قيل فقد بقى الأصل الثانى وهو قولكم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه * قلنا لان العالم لو كان قديما مع أنه لا يخلو عن الحوادث لثبتت حوادث لا أول لها وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد وذلك محال لان كل ما يفضى الى المحال فهو محال ونحن نبين أنه يلزم عليه ثلاثة محالات (الاول) ان ذلك لو ثبت لكان قد انقضى ما لا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ولا فرق بين قولنا انقضى ولا بين قولنا انتهى ولا بين قولنا تناهى فيلزم أن يقال قد تناهى ما لا يتناهى ومن المحال البين أن يتناهى ما لا يتناهى وان ينتهى وينقضى ما لا يتناهى (الثانى) ان دورات الفلك ان لم تكن متناهية فهى اما شفع واما وتر واما لا شفع ولا وتر واما شفع ووتر معا وهذه الأقسام الأربعة محال فالمفضى اليها محال اذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر أو شفع ووتر فان الشفع هو الذى ينقسم الى متساويين كالعشرة مثلا والوتر هو احد الذى لا ينقسم الى متساويين كالتسعة وكل عدد مركب من آحاد إما أن ينقسم بمتساويين أو لا ينقسم بمتساويين و إما أن يتصف بالانقسام وعدم الانقسام أو ينفك عنهما جميعا فهو محال وباطل أن يكون شفعا لان الشفع انما لا يكون وترا لانه يعوزه واحد فاذا انضاف اليه واحد صار وترا فكيف أعوز الذى لا يتناهى واحد ومحال أن يكون وترا لان الوتر يصير شفعا بواحد فيبقى وترا لانه يعوزه ذلك الواحد فكيف أعوز الذى لا يتناهى

واحد الثالث أنه يلزم عليه أن يكون عددان كل واحد منهما لا يتناهى ثم ان أحدهما أقل من
الآخر ومحال أن يكون ما لا يتناهى أقل مما لا يتناهى لان الأقل هو الذى يعوزه شئ لو أضيف
اليه لصار متساويا وما لا يتناهى كيف يعوزه شئ وبيانه ان زحل عندهم يدور فى كل ثلاثين
سنة دورة واحدة والشمس فى كل سنة دورة واحدة فيكون عدد دورات زحل مثل ثلث
عشر دورات الشمس اذ الشمس تدور فى ثلاثين سنة ثلاثين دورة وزحل يدور دورة
واحدة والواحد من الثلاثين ثلث عشر ثم دورات زحل لا نهاية لها وهى أقل من دورات
الشمس اذ يعلم ضرورة ان ثلث عشر الشئ أقل من الشئ والقمر يدور فى السنة اثنتى
عشرة مرة فيكون عدد دورات الشمس مثلا نصف سدس دورات القمر وكل واحد لا نهاية
له وبعضه أقل من بعض فذلك من المحال البين . فان قيل مقدورات البارى تعالى عندكم
لا نهاية لها وكذا معلوماته والمعلومات أكثر من المقدورات اذ ذات القديم تعالى وصفاته معلومة
له وكذا الموجود المستمر الوجود وليس شئ من ذلك مقدورا . قلنا نحن اذا قلنا لا نهاية
لمقدوراته لم نرد به ما نريد بقولنا لا نهاية لمعلوماته بل نريد به أن لله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة
يتأتى بها الايجاد وهذا التأتى لا ينعدم قط وليس تحت قولنا هذا التأتى لا ينعدم اثبات أشياء
فضلا من أن توصف بأنها متناهية أو غير متناهية وانما يقع هذا الغلط لمن ينظر فى المعانى من
الألفاظ فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث التصريف فى اللغة فيظن أن المراد
بهما واحد هيهات لا مناسبة بينهما البتة ثم تحت قولنا المعلومات لا نهاية لها أيضا سر يخالف
السابق منه الى الفهم اذ السابق منه الى الفهم اثبات أشياء تسمى معلومات لا نهاية لها وهو محال
بل الأشياء هى الموجودات وهى متناهية ولكن بيان ذلك يستدعى تطويلا وقد اندفع
الاشكال بالكشف عن معنى نفى النهاية عن المقدورات فالنظر فى الطرف الثانى وهو
المعلومات مستغنى عنه فى دفع الالزام فقد بانت صحة هذا الأصل بالمنهج الثالث من مناهج الأدلة
المذكورة فى التمهيد الرابع من الكتاب . وعند هذا يعلم وجود الصانع اذ بان القياس
الذى ذكرناه وهو قولنا ان العالم حادث وكل حادث فله سبب فالعالم له سبب فقد ثبتت هذه
الدعوى بهذا المنهج ولكن بعد لم يظهر لنا الا وجود السبب فاما كونه حادثا او قديما او وصفا له
فلم يظهر بعد فلنشتغل به

﴿ الدعوى الثانية ﴾ ندعى أن السبب الذى أثبتناه لوجود العالم قديم فانه لو كان حادثا لافتقر
الى سبب آخر وكذلك السبب الآخر ويتسلسل إما الى غير نهاية وهو محال وإما أن ينتهى الى قديم
لا محالة يقف عنده وهو الذى نطلبه ونسميه صانع العالم ولا بد من الاعتراف به بالضرورة ولا

نعني بقولنا قديم الا أن وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم الا اثبات موجود ونفي عدم سابق فلا تظنن أن القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه و يتسلسل القول الى غير نهاية

﴿الدعوى الثالثة﴾ ندعي أن صانع العالم مع كونه موجودا لم يزل فهو باق لا يزال لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه وانما قلنا ذلك لانه لو انعدم لافتقر عدمه الى سبب فانه طارئ بعد استمرار الوجود في القدم وقد ذكرنا أن كل طارئ فلا بد له من سبب من حيث انه طارئ لا من حيث إنه موجود وكما افتقر تبدل العدم بالوجود الى مرجح للوجود على العدم فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعدم الى مرجح للعدم على الوجود وذلك المرجح إما فاعل بعدم القدرة أو ضد أو انقطاع شرط من شروط الوجود ومحال أن يحال على القدرة اذ الوجود شيء ثابت يجوز أن يصدر عن القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيأ والعدم ليس بشيء فيستحيل أن يكون فعلا واقعا بأثر القدرة فانا نقول فاعل العدم هل فعل شيأ فان قيل نعم كان محالا لان النفي ليس بشيء وان قال المعتزلي إن المعدوم شيء وذات فليس ذلك الذات من أثر القدرة فلا يتصور أن يقول الفعل الواقع بالقدرة فعل ذلك الذات فانها أزلية وانما فعله نفي وجود الذات ونفي وجود الذات ليس شيأ فاذا ما فعل شيأ واذا صدق قولنا ما فعل شيأ صدق قولنا إنه لم يستعمل القدرة في أثر البتة فبقي كما كان ولم يفعل شيأ و باطل أن يقال إنه يعدمه ضده لان الضد ان فرض حادثا اندفع وجوده بمضادة القديم وكان ذلك أولى من أن ينقطع به وجود القديم ومحال أن يكون له ضد قديم كان موجودا معه في القدم ولم يعدمه وقد أعدمه الآن و باطل أن يقال انعدم لانعدام شرط وجوده فان الشرط ان كان حادثا استحال أن يكون وجود القديم مشروطا بحادث وان كان قديما فالكلام في استحالة عدم الشرط كالكلام في استحالة عدم المشروط فلا يتصور عدمه فان قيل فبماذا تفنى عندكم الجواهر والاعراض قلنا أما الاعراض فبأنفسها ونعني بقولنا بأنفسها ان ذواتها لا يتصور لها بقاء و يفهم المذهب فيه بأن يفرض في الحركة فان الأكوان المتعاقبة في أحيان متواصلة لا توصف بأنها حركات الا بتلاحقها على سبيل دوام التجدد ودوام الانعدام فانها ان فرض بقاؤها كانت سكونا لا حركة ولا تعقل ذات الحركة ما لم يعقل معها العدم عقيب الوجود وهذا يفهم في الحركة بغير برهان وأما الأولون وسائر الاعراض فانما تفهم بما ذكرناه من أنه لو بقي لاستحال عدمه بالقدرة و بالضد كما سبق في القديم ومثل هذا العدم محال في حق الله تعالى فانا بينا قدمه أولا واستمرار وجوده فيما لم يزل فلم يكن من ضرورة وجوده حقيقة فناؤه عقيبه كما كان

من ضرورة وجود الحركة حقيقة ان تفنى عقيب الوجود وأما الجواهر فانعدامها بأن لا تخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها

﴿الدعوى الرابعة﴾ ندعى أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز لانه قد ثبت قدمه ولو كان متحيزا لكان لا يخلو عن الحركة فى حيزها والسكون فيه وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كما سبق فان قيل بم تنكرون على من يسميه جوهرا ولا يعتقده متحيزا قلنا العقل عندنا لا يوجب الامتناع من اطلاق الألفاظ وانما يمنع عنه إما لحق اللغة وإما لحق الشرع . اما حق اللغة فذلك اذا ادعى أنه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه فان ادعى واضعه له انه اسمه على الحقيقة أى واضع اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان وان زعم أنه استعارة نظرا الى المعنى الذى به شارك المستعار منه فان صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة وان لم يصلح قيل له أخطأت على اللغة ولا يستعظم ذلك الا بقدر استعظام صنيع من يبعد فى الاستعارة والنظر فى ذلك لا يليق بمباحث العقول وأما حق الشرع وجواز ذلك وتحريمه فهو بحث فقهى يجب طلبه على الفقهاء إذ لا فرق بين البحث عن جواز اطلاق الالفاظ من غير ارادة معنى فاسد وبين البحث عن جواز الافعال وفيه رأيان . أحدهما أن يقال لا يطلق اسم فى حق الله تعالى الا بالاذن وهذا لم يرد فيه اذن فيحرم . واما أن يقال لا يحرم الا بالنهى وهذا لم يرد فيه نهى فينظر فان كان يوهم خطأ فيجب الاحتراز منه لان ايهام الخطا فى صفات الله تعالى حرام وان لم يوهم خطأ يحكم بتحريمه فكلا الطريقين محتمل ثم الايهام يختلف باللغات وعادات الاستعمال فرب لفظ يوهم عند قوم ولا يوهم عند غيرهم

﴿الدعوى الخامسة﴾ ندعى ان صانع العالم ليس بجسم لان كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين واذا استحال أن يكون جوهرا استحال أن يكون جسما ونحن لا نعنى بالجسم الا هذا فان سماه جسما ولم يرد هذا المعنى كانت المضايقة معه بحق اللغة أو بحق الشرع لا بحق العقل فان العقل لا يحكم فى اطلاق الالفاظ ونظم الحروف والاصوات التى هى اصطلاحات ولانه لو كان جسما لكان مقدرا بمقدار مخصوص و يجوز أن يكون أصغر منه أو أكبر ولا يترجح أحد الجائزين عن الآخر الا بمخصص ومرجح كما سبق فيفتقر الى مخصص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص فيكون مصنوعا لا صانعا ومخلوقا لا خالقا

﴿الدعوى السادسة﴾ ندعى ان صانع العالم ليس بعرض لانا نعنى بالعرض ما يستدعى وجوده ذاتا تقوم به وذلك الذات جسم أو جوهر ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه أيضا حادثا لا محالة اذ يبطل انتقال الاعراض وقد بينا ان صانع العالم قديم فلا يمكن أن

يكون عرضاوان فهم من العرض ماهو صفة لشىء من غير أن يكون ذلك الشىء متحيزا فنحن لاننكر وجود هذا فانانستدل على صفات الله تعالى نعم يرجع النزاع الى اطلاق اسم الصانع والفاعل فان اطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات أولى من اطلاقه على الصفات . فاذاقلنا الصانع ليس بصفة عنينابه ان الصنع مضاف الى الذات التى تقوم بها الصفات لاالى الصفات كما انا اذاقلنا النجارليس بعرض ولاصفة عنينابه ان صنعة النجارة غير مضافة الى الصفات بل الى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعافكذا القول فى صانع العالم وان أراد المنازع بالعرض أمراغيرالحال فى الجسم وغيرالصفة القائمة بالذات كان الحق فى منعه للغة أوالشرع لاللعقل

﴿ الدعوى السابعة ﴾ ندعى انه ليس فى جهة مخصوصة من الجهات الست ومن عرف معنى لفظ الجهة ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعا استحالة الجهات على غيرالجواهر والاعراض اذالحيزمعقول وهو الذى يختص الجوهر به ولكن الحيزانمايصير جهة اذا أضيف الى شىء آخر متحيز فالجهات ست فوق وأسفل وقدام وخلف ويمين وشمال . فمعنى كون الشىء فوقناهوانه فى حيز يلى جانب الرأس . ومعنى كونه تحتاانه فى حيز يلى جانب الرجل . وكذا سائرالجهات فكل ماقيل فيه انه فى جهة فقدقيل انه فى حيزمع زيادة إضافة . وقولنا الشىء فى حيز يعقل بوجهين أحدهما انه يختص به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو وهذاهو الجوهر والآخرأن يكون حالافى الجوهر فانه قديقال انه بجهة ولكن بطريق التبعية للجوهر فليس كون العرض فى جهة ككون الجوهر بل الجهة للجوهر أولى وللعرض بطريق التبعية للجوهرفهذان وجهان معقولان فى الاختصاص بالجهة . فان أراد الخصم أحدهما دل على بطلانه مادل على بطلان كونه جوهرا أوعرضا . وان أراد أمراغيرهذافهوغير مفهوم فيكون الحق فى اطلاق لفظه لم ينفك عن معنى غيرمفهوم للغة والشرع لا العقل فان قال الخصم انما أريد بكونه بجهة معنى سوى هذافلاننكره ونقول له أمالفظك فانماننكره من حيث انه يوهم المفهوم الظاهرمنه وهومايعقل الجوهر والعرض وذلك كذب على الله تعالى وأمامرادك منه فلست أنكره فان مالاأفهمه كيف أنكره وعساك تريدبه علمه وقدرته وأنالاأنكر كونه بجهة على معنى انه عالم وقادر فانك اذافتحت هذا الباب وان تريدباللفظ غيرماوضع اللفظ له ويدل عليه فى التفاهم لم يكن لماتريدبه حصر فلاأنكره مالم تعرب عن مرادك بماأفهمه من أمريدل على الحدوث فان كل مايدل على الحدوث فهو فى ذاته محال ويدل أيضاعلى بطلان القول بالجهة لان ذلك يطرق الجواز اليه ويحوجه الى مخصص

يخصصه بأحد وجوه الجواز وذلك من وجهين . أحدهما ان الجهة التي تختص به لا تختص به لذاته فان سائر الجهات متساوية بالاضافة الى المقابل للجهة فاختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس بواجب لذاته بل هو جائز فيحتاج الى مخصص يخصصه ويكون الاختصاص فيه معنى زائد على ذاته وما يتطرق الجواز اليه استحال قدمه بل القديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع الجهات . فان قيل اختص بجهة فوق لانه أشرف الجهات . قلنا أى انما صارت الجهة جهة فوق بخلقه العالم فى هذا الحيز الذى خلقه فيه فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت أصلا اذ هما مشتقان من الرأس والرجل ولم يكن اذ ذاك حيوان فتسمى الجهة التى تلى رأسه فوق والمقابل له تحت . والوجه الثانى انه لو كان بجهة لكان محاذيا لجسم العالم وكل محاذ فاما أصغر منه وإما أكبر وإما مساو وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار وذلك المقدار يجوز فى العقل أن يفرض أصغر منه أو أكبر فيحتاج الى مقدر ومخصص . فان قيل لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير لكان العرض مقدرا . قلنا العرض ليس فى جهة بنفسه بل بتبعيته للجوهر فلا جرم هو أيضا مقدر بالتبعية فانا نعلم انه لا توجد عشرة أعراض الا فى عشرة جواهر ولا يتصور أن يكون فى عشرين فتقدير الاعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر كما لزم كونه بجهة بطريق التبعية . فان قيل فان لم يكن مخصوصا بجهة فوق فما بال الوجوه والايدى ترفع الى السماء فى الادعية شرعا وطبعا وما باله صلى الله عليه وسلم قال للجارية التى قصد اعتاقها فأراد أن يستيقن ايمانها أين الله فأشارت الى السماء فقال انها مؤمنة فالجواب عن الاول ان هذا يضاهى قول القائل ان لم يكن الله تعالى فى الكعبة وهو بيته فما بالنا نحجه ونزوره وما بالنا نستقبله فى الصلاة وان لم يكن فى الارض فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الارض فى السجود وهذا هذيان بل يقابل قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة فى الصلاة ملازمة الثبوت فى جهة واحدة فان ذلك لا محالة أقرب الى الخشوع وحضور القلب من التردد على الجهات ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث امكان الاستقبال خص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم وشرفها بالاضافة الى نفسه واستمال القلوب اليها بتشريفه ليثيب على استقبالها فكذلك السماء قبلة الدعاء كما أن البيت قبلة الصلاة والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول فى البيت والسماء ثم فى الاشارة بالدعاء الى السماء سر لطيف يعز من يتنبه لأمثاله وهو أن نجاة العبد وفوزه فى الآخرة بأن يتواضع لله تعالى ويعتقد التعظيم لربه والتواضع والتعظيم عمل القلب وآلته العقل والجوارح انما استعملت لتطهير القلب وتزكيته فان القلب خلق خلقه يتأثر بالمواظبة على أعمال الجوارح كما خلقت الجوارح متأثرة

لمعتقدات القلوب . ولما كان المقصود أن يتواضع فى نفسه بعقله وقلبه بأن يعرف قدره ليعترف بخسة رتبته فى الوجود لجلال الله تعالى وعلوه وكان من أعظم الادلة على خسته الموجبة لتواضعه انه مخلوق من تراب . كلف أن يضع على التراب الذى هو أذل الاشياء وجهه الذى هو أعز الاعضاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة فى مماستها الارض فيكون البدن متواضعا فى جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه وهو معانقة التراب الوضيع الخسيس ويكون العقل متواضعا لربه بما يليق به وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عند الالتفات الى ما خلق منه فكذلك التعظيم لله تعالى وضيعة على القلب فيها نجاته وذلك أيضا ينبغى أن تشترك فيه الجوارح بالقدر الذى يمكنه أن تحمل الجوارح وتعظيم القلب بالاشارة الى علو الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد وتعظيم الجوارح بالاشارة الى جهة العلو الذى هو أعلى الجهات وأرفعها فى الاعتقادات فان غاية تعظيم الجارحة استعمالها فى الجهات حتى ان من المعتاد المفهوم من المحاورات أن يفصح الانسان عن علو رتبته غيره وعظيم ولايته فيقول أمره فى السماء السابعة وهو انما ينبه على علو الرتبة ولكن يستعير له علو المكان وقد يشير برأسه الى السماء فى تعظيم من يريد تعظيم أمره أى أمره فى السماء أى فى العلو وتكون السماء عبارة عن العلو فانظر كيف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم فى سياقهم الى تعظيم الله وكيف جهل من قلت بصيرته ولم يلتفت الا الى ظواهر الجوارح والاجسام وغفل عن أسرار القلوب واستغنائها فى التعظيم عن تقدير الجهات وظن ان الاصل ما يشار اليه بالجوارح ولم يعرف ان المظنة الاولى لتعظيم القلب وان تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان وان الجوارح فى ذلك خدم واتباع يخدمون القلب على الموافقة فى التعظيم بقدر الممكن فيها ولا يمكن فى الجوارح الا الاشارة الى الجهات . فهذا هو السر فى رفع الوجوه الى السماء عند قصد التعظيم ويضاف اليه عند الدعاء أمر آخر وهو ان الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى وخزائن نعمه السموات وخزان أرزاقه الملائكة ومقرهم ملكوت السموات وهم موكلون بالارزاق وقد قال الله تعالى (وفى السماء رزقكم وما توعدون) والطبع يتقاضى الاقبال بالوجه على الخزانة التى هى مقر الرزق المطلوب فطلاب الارزاق من الملوك اذا أخبروا بتفرقة الارزاق على باب الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم الى جهة الخزانة وان لم يعتقدوا ان الملك فى الخزانة فهذا هو محرك وجوه أرباب الدين الى جهة السماء طبعا وشرعا فاما العوام فقد يعتقدون ان معبودهم فى السماء فيكون ذلك أحد أسباب اشاراتهم تعالى رب الارباب عما اعتقد الزائغون علوا كبيرا وأما حكمه صلوات الله عليه بالايمان للجارية لما أشارت الى السماء فقد انكشف به

أيضا اذظهر أن لاسبيل للاخرس الى تفهم علو المرتبة الا بالاشارة الى جهة العلو فقد كانت خرساء كما حكى وقد كان يظن بها انها من عبدة الاوثان ومن يعتقد الاله فى بيت الاصنام فاستنطقت عن معتقدها فعرفت بالاشارة الى السماء ان معبودها ليس فى بيوت الاصنام كما يعتقدونه أولئك فان قيل فنفى الجهة يؤدى الى المحال وهو اثبات موجود تخلو عنه الجهات الست ويكون لاداخل العالم ولا خارجه ولا متصلا به ولا منفصلا عنه وذلك محال قلنا مسلم ان كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلا ولا منفصلا محال وان كان موجود يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال فأما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فخلوه عن طرفى النقيض غير محال وهو كقول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزا ولا قادرا ولا عالما ولا جاهلا فان أحد المتضادين لا يخلو الشئ عنه فيقال له ان كان ذلك الشئ قابلا للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما وأما الجماد الذى لا يقبل واحدا منهما لانه فقد شرطهما وهو الحياة فخلوه عنهما ليس بمحال فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحيز والقيام بالمتحيز فاذا فقد هذا لم يستحل الخلو عن مضادته فرجع النظر اذا الى ان موجودا ليس بمتحيز ولا هو فى متحيز بل هو فاقد شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال أم لا فان زعم الخصم ان ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه بأنه مهما بان ان كل متحيز حادث وان كل حادث يفتقر الى فاعل ليس بحادث فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بمتحيز أما الاصلان فقد أثبتناهما وأما الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل الى جحدها مع الاقرار بالاصلين فان قال الخصم ان مثل هذا الموجود الذى ساق دليلكم الى اثباته غير مفهوم فيقال له ما الذى أردت بقولك غير مفهوم فان أردت به انه غير متخيل ولا متصور ولا داخل فى الوهم فقد صدقت فانه لا يدخل فى الوهم والتصور والخيال الا جسم له لون وقدر فالمنفك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال فان الخيال قد أنس بالمبصرات فلا يتوهم الشئ الا على وفق مرآه ولا يستطيع أن يتوهم ما لا يوافقه وان أراد الخصم انه ليس بمعقول أى ليس بمعلوم بدليل العقل فهو محال اذ قدمنا الدليل على ثبوته ولا معنى للمعقول الا ما اضطر العقل الى الاذعان للتصديق به بموجب الدليل الذى لا تمكن مخالفته وقد تحقق هذا فان قال الخصم فما لا يتصور فى الخيال لا وجود له فلنحكم بأن الخيال لا وجود له فى نفسه فان الخيال نفسه لا يدخل فى الخيال والرؤية لا تدخل فى الخيال وكذلك العلم والقدرة وكذلك الصوت والرائحة ولو كلف الوهم أن يتحقق ذاتا للصوت لقدر له لونا ومقدارا وتصوره كذلك وهكذا جميع أحوال النفس من الخجل والوجل والعشق والغضب والفرح والحزن والعجب فمن يدرك بالضرورة هذه

الاحوال من نفسه و يسوم خياله أن يتحقق ذات هذه الاحوال فيجده يقصر عنه الا بتقدير خطأ ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود لايدخل فى خياله فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسئلة . وقد جاوزنا حد الاختصار ولكن المعتقدات المختصرة فى هذا الفن أراها مشتملة على الاطناب فى الواضحات والشروع فى الزيادات الخارجة عن المهمات مع التساهل فى مضايق الاشكالات فرأيت ان نقل الاطناب من مكان الوضوح الى مواقع الغموض أهم وأولى ﴿الدعوى الثامنة﴾ ندعى ان الله تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش فان كل متمكن على جسم ومستقر عليه مقدر لا محالة فانه اما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويا وكل ذلك لا يخلو عن التقدير وانه لو جاز أن يماسه جسم من هذه الجهة لجاز أن يماسه من سائر الجهات فيصير محاطا به والخصم لا يعتقد ذلك بحال وهو لازم على مذهبه بالضرورة وعلى الجملة لا يستقر على الجسم الا جسم ولا يحل فيه الا عرض وقد بان انه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يحتاج الى إقران هذه الدعوى باقامة البرهان فان قيل فما معنى قوله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وما معنى قوله عليه الصلاة والسلام ينزل الله كل ليلة الى سماء الدنيا . قلنا الكلام على الظواهر الواردة فى هذا الباب طويل ولكن نذكر منهجا فى هذين الظاهرين يرشد الى ما عداه وهو انا نقول الناس فى هذا فريقان عوام وعلماء والذى نراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم فى هذه التأويلات بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ونحقق عندهم انه موجود ليس كمثله شىء وهو السميع البصير واذا سألوا عن معانى هذه الآيات زجروا عنها وقيل لهم ليس هذا بعشكم فادرجوا فلكل علم رجال ويجاب بما أجاب به مالك بن أنس رضى الله عنه بعض السلف حيث سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة والايمان به واجب وهذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ولا احاطتهم باللغات ولا تتسع لفهم توسيعات العرب فى الاستعارات وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه ولست أقول ان ذلك فرض عين اذلم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ماتشبهه بغيره فاما معانى القرآن فلم يكلف الاعيان فهم جميعها أصلا ولكن لسنا نرتضى قول من يقول ان ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور فان حروف أوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعانى ومن نطق بحروف وهى كلمات لم يصطلح عليها فواجب أن يكون معناها مجهولا الا أن يعرف ما أورده فاذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته وأما قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله تعالى الى السماء الدنيا فلفظ مفهوم ذكر للتفهم وعلم أنه يسبق الى الافهام منه المعنى الذى وضع له أو المعنى

الذى يستعار فكيف يقال انه متشابه بل هو مخيل معنى خطأ عند الجاهل ومفهم معنى صحيحا
عند العالم وهو كقوله تعالى ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ فانه يخيل عند الجاهل اجتماعا مناقضا
لكونه على العرش وعند العالم يفهم انه مع الكل بالاحاطة والعلم وكقوله صلى الله عليه وسلم قلب
المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن فانه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم
والعصب مشتملين على الانامل والاظفار نابتين من الكف وعند العالم يدل على المعنى المستعار
له دون الموضوع له وهو ما كان الاصبع له وكان سر الاصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة
على التقليب كما يشاء كما دلت المعية عليه فى قوله وهو معكم على ما تراد المعية له وهو العلم والاحاطة
ولكن من شائع عبارات العرب العبارة بالسبب عن المسبب واستعارة السبب للمستعار منه
وكقوله تعالى (من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا ومن أتانى يمشى أتيته بهرولة) فان الهرولة
عند الجاهل تدل على نقل الاقدام وشدة العدو وكذا الاتيان يدل على القرب فى المسافة وعند
العاقل يدل على المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس وهو قرب الكرامة والانعام وان
معناه ان رحمتى ونعمتى أشد انصبابا الى عبادى من طاعتهم الى وهو كما قال (لقد طال
شوق الابرار الى لقائى وأنا الى لقائهم لأشد شوقا) تعالى الله عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع
الذى هو نوع ألم وحاجة الى استراحة وهو عين النقص ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق
اليه والاقبال عليه وافاضة النعمة لديه فعبر به عن المسبب وكما عبر بالغضب والرضى عن ارادة
الثواب والعقاب الذين هما ثمرتا الغضب والرضى ومسبباهما فى العادة وكذا ما قال فى الحجر
الاسود انه يمين الله فى الارض يظن الجاهل انه أراد به اليمين المقابل للشمال التى هى عضو مركب
من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة أصابع ثم انه ان فتح بصيرته علم انه كان على العرش ولا يكون
يمينه فى الكعبة ثم لا يكون حجرا اسود فيدرك بأدنى مسكة انه استعير للمصافحة فانه يؤمر باستلام
الحجر وتقبيله كما يؤمر بتقبيل يمين الملك فاستعير اللفظ لذلك والكامل العقل البصير لا تعظم
عنده هذه الامور بل يفهم معانيها على البديهة فلنرجع الى معنى الاستواء والنزول . أما الاستواء
فهو نسبته للعرش لا محالة ولا يمكن أن يكون للعرش اليه نسبة الا بكونه معلوما أو مرادا أو
مقدورا عليه أو محلا مثل محل العرض أو مكانا مثل مستقر الجسم ولكن بعض هذه النسبة
تستحيل عقلا وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له فان كان فى جملة هذه النسبة مع انه لا نسبة
سواها نسبة لا يخيلها العقل ولا ينبو عنها اللفظ فليعلم أنها المراد أما كونه مكانا أو محلا كما كان
للجوهر والعرض اذا اللفظ يصلح له ولكن العقل يخيله كما سبق واما كونه معلوما ومرادا
فالعقل لا يخيله ولكن اللفظ لا يصلح له وإما كونه مقدورا عليه و واقعا فى قبضة القدرة

ومسخرا له مع أنه أعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه لان يتمدح به وينبه به على غيره الذى هو دونه فى العظم فهذا مما لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ فاخلق بأن يكون هو المراد قطعا أما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب وانما ينبو عن فهم مثل هذا أفهام المتطفلين على لغة العرب الناظرين اليها من بعد الملتفتين اليها التفات العرب الى لسان الترك حيث لم يتعلموا منها الا أوائلها فمن المستحسن فى اللغة أن يقال استوى الأمير على مملكته حتى قال الشاعر

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق

ولذلك قال بعض السلف رضى الله عنهم يفهم من قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ما فهم من قوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهى دخان) وأما قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله الى السماء الدنيا فللتأويل فيه مجال من وجهين احدهما فى اضافة النزول اليه وانه مجاز وبالحقيقة هو مضاف الى ملك من الملائكة كما قال تعالى (واسئل القرية) والمسئول بالحقيقة أهل القرية وهذا أيضا من المتداول فى الالسنة أعنى اضافة أحوال التابع الى المتبوع فيقال ترك الملك على باب البلد ويراد عسكره فان المخبر بنزول الملك على باب البلد قد يقال له هلا خرجت لزيارته فيقول لا لأنه عرج فى طريقه على الصيد ولم ينزل بعد فلا يقال له فلم قلت نزل الملك والآن تقول لم ينزل بعد فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر وهذا جلى واضح . والثانى ان لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع فى حق الخلق كما يستعمل الارتفاع للتكبر يقال فلان رفع رأسه الى عنان السماء اى تكبر ويقال ارتفع الى أعلى عليين اى تعظم وان علا امره يقال امره فى السماء السابعة وفى معارضته اذا سقطت رتبته يقال قد هوى به الى اسفل السافلين واذا تواضع وتلطف له تطامن الى الارض ونزل الى أدنى الدرجات فاذا فهم هذا وعلم ان النزول عن الرتبة بتركها وسقوطها وفى النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك العقل الذى يقتضيه علو الرتبة وكمال الاستغناء فالنظر الى هذه المعانى الثلاثة التى يتردد اللفظ بينها ما الذى يجوزه العقل . أما النزول بطريق الانتقال فقد احاله العقل كما سبق فان ذلك لا يمكن الا فى متحيز وأما سقوط الرتبة فهو محال لانه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه . وأما النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن فيتعين التنزيل عليه وقيل انه لما نزل قوله تعالى ﴿رفيع الدرجات ذو العرش﴾ استشعر الصحابة رضوان الله عليهم من مهابة عظيمة واستبعدوا الانبساط فى السؤال والدعاء مع ذلك الجلال فاخبروا أن الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله وعلو شأنه متلطف بعباده رحيم بهم مستجيب لهم

مع الاستغناء عنهم اذا دعوه وكانت استجابة الدعوة نزولا بالاضافة الى مايقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة فعبر عن ذلك بالنزول تشجيعه القلوب العباد على المباسطة بالأدعية بل على الركوع والسجود فان من يستشعر بقدر طاقة مبادى جلال الله تعالى استبعد سجوده وركوعه فان تقرب العباد كلهم بالاضافة الى جلال الله سبحانه أخس من تحريك العبد أصبعا من أصابعه على قصد التقرب الى ملك من ملوك الارض ولو عظم به ملكا من الملوك لاستحق به التوبيخ بل من عادة الملوك زجر الارزال عن الخدمة والسجود بين أيديهم والتقبيل لعتبة دورهم استحقارا لهم عن الاستخدام وتعاظما عن استخدام غير الامراء والاكابر كما جرت به عادة بعض الخلفاء فلولا النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة لاقتضى ذلك الجلال ان يبهت القلوب عن الفكر ويخرس الالسنة عن الذكر ويخمد الجوارح عن الحركة فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف استبان له على القطع أن عبارة النزول مطابقة للجلال ومطلقة فى موضوعها الاعلى ما فهمه الجهال . فان قيل فلما خصص السماء الدنيا قلنا هو عبارة عن الدرجة الاخيرة التى لادرجة بعدها كما يقال سقط الى الثرى وارتفع الى الثريا على تقدير أن الثريا أعلى الكواكب والثرى أسفل المواضع فان قيل فلم خصص بالليالى فقال ينزل كل ليلة قلنا لان الخلوات مظنة الدعوات والليالى أعدت لذلك حيث يسكن الخلق وينمحى عن القلوب ذكرهم ويصغو الذكر الله تعالى قلب الداعى فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة لامايصدر عن غفلة القلوب عند تزاحم الاشتغال

﴿ الدعوة التاسعة ﴾ ندعى أن الله سبحانه وتعالى مرئى خلافا للمعتزلة وانما أوردنا هذه المسئلة فى القطب الموسوم بالنظر فى ذات الله سبحانه وتعالى لأمرين أحدهما أن ننفى الرؤية عما يلزم على نفى الجهة فأردنا أن نبين كيف يجمع بين نفى الجهة واثبات الرؤية . والثانى انه سبحانه وتعالى عندنا مرئى لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك الا لذاته فانه ليس لفعله ولا لصفة من الصفات بل كل موجود ذات فواجب أن يكون مرئيا كما انه واجب أن يكون معلوما ولست أعنى به انه واجب أن يكون معلوما ومرئيا بالفعل بل بالقوة أى هو من حيث ذاته مستعد لان تتعلق الرؤية به وانه لامانع ولا محيل فى ذاته له فان امتنع وجود الرؤية فلأمر آخر خارج عن ذاته كما نقول الماء الذى فى النهر مرو والخمر الذى فى الدن مسكر وليس كذلك لانه يسكر ويروى عند الشرب ولكن معناه أن ذاته مستعدة لذلك فاذا فهم المراد منه فالنظر فى طرفين . أحدهما فى الجواز العقلى . والثانى فى الوقوع الذى لاسبيل الى دركه الا بالشرع ومهما دل الشرع على وقوعه فقد دل أيضا الاستحالة على جوازه ولكنا ندل بمسلكين واقعين عقليين على جوازه . الاول هو أنا نقول ان البارى سبحانه موجود وذات

وله ثبوت وحقيقة وانما يخالف سائر الموجودات فى استحالة كونه حادثا أو موصوفا بما يدل على الحدوث أو موصوفا بصفة تناقض صفات الالهية من العلم والقدرة وغيرهما فكل ما يصح لموجود فهو يصح فى حقه تعالى ان لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته والدليل عليه تعلق العلم به فانه لما لم يؤد الى تغير فى ذاته ولا الى مناقضة صفاته ولا الى الدلالة على الحدوث سوى بينه و بين الاجسام والأعراض فى جواز تعلق العلم بذاته وصفاته والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئى تغير صفة ولا يدل على حدوث فوجب الحكم بها على كل موجود . فان قيل فكونه مرئيا يوجب كونه بجهة وكونه بجهة يوجب كونه عرضا أو جوهرا وهو محال . ونظم القياس انه ان كان مرئيا فهو بجهة من الرائى وهذا اللازم محال فالمفضى الى الرؤية محال قلنا أحد الاصلين من هذا القياس مسلم لكم وهو ان هذا اللازم محال ولكن الاصل الاول وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية ممنوع . فنقول لم قلتم انه ان كان مرئيا فهو بجهة من الرائى أعلمتم ذلك بضرورة أم بنظر ولا سبيل الى دعوى الضرورة و إما النظر فلا بد فى بيانه ومنتهاهم انهم لم يروا الى الآن شيئا الا وكان بجهة من الرائى مخصوصة فيقال وما لم ير فلا يحكم باستحالته ولو جاز هذا الجاز للمجسم أن يقول انه تعالى جسم لانه فاعل فانا لم نر الى الآن فاعلا الا جسما أو يقول ان كان فاعلا وموجودا فهو اما داخل العالم و إما خارجه واما متصل و إما منفصل ولا تخلو عنه الجهات الست فانه لم يعلم موجودا الا وهو كذلك فلا فصل بينكم و بين هؤلاء وحاصله يرجع الى الحكم بان ما شوهد وعلم ينبغى أن لا يعلم غيره الا على وفقه وهو كمن يعلم الجسم و ينكر العرض و يقول لو كان موجودا لكان يختص بحيز و يمنع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم ومنشأ هذا احالة موجودات اختلاف الموجودات فى حقائق الخواص مع الاشتراك فى أمور عامة وذلك تحكم لا أصل له على ان هؤلاء لا يغفل عن معارضتهم بان الله يرى نفسه و يرى العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم فاذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال وهذا مما يعترف به أكثر المعتزلة ولا مخرج عنه لمن اعترف به ومن أنكر منهم فلا يقدر على انكار رؤية الانسان نفسه فى المرآة ومعلوم انه ليس فى مقابلة نفسه فان زعموا أنه لا يرى نفسه وانما يرى صورة محاكية لصورته منطبعة فى المرآة انطباع النفس فى الحائط فيقال ان هذا ظاهر الاستحالة فان من تباعد عن مرآة منصوبة فى حائط بقدر ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرآة بذراعين وان تباعد بثلاثة أذرع فكذلك فالبعيد عن المرآة بذراعين كيف يكون منطبعا فى المرآة وسمك المرآة ربما لا يزيد على سمك شعيرة فان كانت الصورة فى شئ وراء المرآة فهو محال اذ ليس وراء المرآة الا جدار أو هواء أو شخص آخر هو محجوب

عنه وهو لا يراه وكذا عن يمين المرآة ويسارها وفوقها وتحتها وجهات المرآة الست وهو يرى صورة بعيدة عن المرآة بذراعين فلتطلب هذه الصورة من جوانب المرآة فحيث وجدت فهو المرئي ولا وجود لمثل هذه الصورة المرئية في الاجسام المحيطة بالمرآة الا في جسم الناظر فهو المرئي اذا بالضرورة وقد تطلب المقابلة والجهة ولا ينبغي أن تستحقر هذا الالزام فانه لا مخرج للمعتزلة عنه ونحن نعلم بالضرورة ان الانسان لو لم يبصر نفسه قط ولا عرف المرآة وقيل له هل يمكن أن تبصر نفسك في مرآة لحكم بأنه محال وقال لا يخلو إما ان أرى نفسي وأنا في المرآة فهو محال أو أرى مثل صورتي في جرم المرآة وهو محال أو في جرم وراء المرآة وهو محال أو المرآة في نفسها صورة وللاجسام المحيطة بها جسم صور ولا تجتمع صورتان في جسم واحد اذ محال أن يكون في جسم واحد صورة انسان وحديد وحائط وان رأيت نفسي حيث انا فهو محال اذ لست في مقابلة نفسي فكيف أرى نفسي ولا بد من المقابلة بين الرائي والمرئي وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلي ومعلوم انه باطل و بطلانه عندنا لقوله انى لست في مقابلة نفسي فلا أراها والا فسائر أقسام كلامه صحيحة فبهذا يستبين ضيق حوصلة هؤلاء عن التصديق بعالم يألفوه ولم تأنس به حواسهم

(المسلك الثاني) وهو الكشف البالغ أن تقول انما أنكر الخصم الرؤية لانه لم يفهم ما تريده بالرؤية ولم يحصل معناها على التحقيق وظن انا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر الى الأجسام والألوان وهيهات فنحن نعترف باستحالة ذلك في حق الله سبحانه وتعالى ولكن ينبغي أن نحصل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق ونسبكه ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى فان بقي من معانيه معنى لم يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى وأمكن أن يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة أثبتناه في حق الله سبحانه وقضينا بأنه مرئي حقيقة وان لم يكن اطلاق اسم الرؤية عليه الا بالمجاز أطلقنا اللفظ عليه باذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل وتحصيله ان الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المرئيات فلننظر الى حقيقة معناه ومحله والى متعلقه ولنتأمل أن الركن من جملتها في اطلاق هذا الاسم ما هو فنقول أما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية فان الحالة التي ندركها بالعين من المرئي لو أدركناها بالقلب أو بالجبهة مثلا لكنا نقول قد رأينا الشيء وأبصرناه وصدق كلامنا فان العين محل وآلة لا تراد لعينها بل لتحل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم ولنا أن نقول علمنا بقلبنا أو بدماغنا إن أدركنا الشيء بالقلب أو بالدماغ وكذلك ان أبصرنا بالقلب أو بالجبهة أو بالعين وأما المتعلق بعينه فليس ركنا

فى اطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة فان الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية فدل ان خصوص صفات المتعلق ليس ركنا لوجود هذه الحقيقة واطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث انه صفة متعلقة أن يكون لها متعلق موجود أى موجود كان وأى ذات كان فاذا الركن الذى الاسم يطلق عليه هو الأمر الثالث وهو حقيقة المعنى من غير التفات الى محله ومتعلقه فلنبحث عن الحقيقة ماهى ولا حقيقة لها الا انها نوع ادراك هو كمال ومزيد كشف بالاضافة الى التخيل فانا نرى الصديق مثلا ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة فى دماغنا على سبيل التخيل والتصور ولكنا لو فتحنا البصر أدركنا تفرقته ولا نرجع تلك التفرقة الى ادراك صورة أخرى مخالفة لما كانت فى الخيال بل الصورة المبصرة مطابقة للمتخيلة من غير فرق وليس بينهما افتراق الا ان هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخيل وكالكشف لها فتحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثا أوضح وأتم وأكمل من الصورة الجارية فى الخيال والحادثة فى البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة فى الخيال فاذا التخيل نوع ادراك على رتبة وو راءه رتبة أخرى هى أتم منه فى الوضوح والكشف بل هى كالتكميل له فنسمى هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤية وإبصارا وكذا من الاشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وكل مالا صورة له أى لا لون له ولا قدر مثل القدرة والعلم والعشق والابصار والخيال فان هذه أمور نعلمها ولا نتخيلها والعلم بها نوع ادراك فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الادراك مزيد استكمال نسبته اليه نسبة الابصار الى التخيل فان كان ذلك ممكنا سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالاضافة الى العلم رؤية كما سميناه بالاضافة الى التخيل رؤية ومعلوم ان تقدير هذا الاستكمال فى الاستيضاح والاستكشاف غير محال فى الموجودات المعلومة التى ليست متخيلة كالعلم والقدرة وغيرهما وكذا فى ذات الله سبحانه وصفاته بل تكاد تدرك ضرورة من الطبع انه يتقاضى طلب مزيد استيضاح فى ذات الله وصفاته وفى ذوات هذه المعانى المعلومة كلها فنحن نقول ان ذلك غير محال فانه لا محيل له بل العقل دليل على امكانه بل على استدعاء الطبع له الا ان هذا الكمال فى الكشف غير مبذول فى هذا العالم والنفس فى شغل البدن وكدورة صفاته فهو محجوب عنه وكما لا يبعد ان يكون الجفن أو الستر أو سواد ما فى العين سببا بحكم اطراد العادة لامتناع الابصار للمتخيلات فلا يبعد أن تكون كدورة النفس وتراكم حجب

الاشغال بحكم اطراد العادة مانعا من إبصار المعلومات فاذا بعثر ما فى القبور وحصل ما فى الصدور وزكيت القلوب بالشراب الطهور وصفيت بأنواع التصفية والتنقية لم يمتنع أن تشتغل بسببها المزيد استكمال واستيضاح فى ذات الله سبحانه أو فى سائر المعلومات يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الابصار عن التخيل فيعبر عن ذلك بلقاء الله تعالى ومشاهدته أو رؤيته أو إبصاره أو ما شئت من العبارات فلا مشاحة فيها بعد ايضاح المعانى واذا كان ذلك ممكنا بأن خلقت هذه الحالة فى العين كان اسم الرؤية بحكم وضع اللغة عليه أصدق وخلقه فى العين غير مستحيل كما ان خلقها فى القلب غير مستحيل فاذا فهم المراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤية علم ان العقل لا يحيله بل يوجبه وان الشرع قد شهد له فلا يبقى للمنازعة وجه الا على سبيل العناد أو المشاحة فى اطلاق عبارة الرؤية أو القصور عن درك هذه المعانى الدقيقة التى ذكرناها ولنقتصر فى هذا الموجز على هذا القدر

الطرف الثانى فى وقوعه شرعا وقد دل الشرع على وقوعه ومداركه كثيرة ولكثرتها يمكن دعوى الاجماع على الاولين فى ابتهالهم الى الله سبحانه فى طلب لذة النظر الى وجهه الكريم ونعلم قطعا من عقائدهم انهم كانوا ينتظرون ذلك وانهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله سبحانه بقرائن أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وجملة من الفاظه الصريحة التى لا تدخل فى الحصر بالاجماع الذى يدل على خروج المدارك عن الحصر ومن أقوى ما يدل عليه سؤال موسى صلى الله عليه وسلم (ارنى أنظر اليك) فانه يستحيل ان يخفى على نبى من انبياء الله تعالى انتهى منصبه الى أن يكلمه الله سبحانه شفاها ان يجهل من صفات ذاته تعالى ما عرفه المعتزلة وهذا معلوم على الضرورة فان الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصم يوجب التكفير أو التضليل وهو جهل بصفة ذاته لان استحالتها عندهم لذاته ولانه ليس بجهة فكيف لم يعرف موسى عليه أفضل الصلاة انه ليس بجهة ولم يعرف ان رؤية ما ليس بجهة محال فليت شعرى ماذا يضمر الخصم ويقدره من ذهول موسى صلى الله عليه وسلم أيقدره معتقدا انه جسم فى جهة ذى لون واتهام الانبياء صلوات الله سبحانه وتعالى عليهم وسلامه كفر صراح فانه تكفير للنبى صلى الله عليه وسلم فان القائل بأن الله سبحانه جسم وعابد الوثن والشمس واحد أو يقول علم استحالة كونه بجهة ولكنه لم يعلم ان ما ليس بجهة فلا يرى وهذا تجهيل للنبى عليه أفضل الصلاة والسلام لان الخصم يعتقد ان ذلك من الجليات لا من النظريات فانت الآن أيها المسترشد مخير من أن تميل الى تجهيل النبى صلى الله عليه وسلم تسليما أو الى تجهيل المعتزلى فاختر لنفسك ما هو اليق بك والسلام . فان قيل ان دل هذا الكلام فقد دل عليكم لسؤاله الرؤية فى الدنيا

ودل عليكم قوله تعالى (لن ترانى) ودل قوله سبحانه (لاتدركه الابصار). قلنا أما سؤاله الرؤية
فى الدنيا فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت ماهو جائز فى نفسه والانبياء كلهم عليهم
أفضل السلام لايعرفون من الغيب الاما عرفوا وهو القليل فمن أين يبعد أن يدعو النبى عليه
أفضل السلام كشف غمة وازالة بلية وهو يرتجى الاجابة فى وقت لم تسبق فى علم الله تعالى الاجابة
فيه وهذا من ذلك الفن. وأما قوله سبحانه (لن ترانى) فهو دفع لما التمسه وانما التمس فى الآخرة
فلو قال أرنى أنظر اليك فى الآخرة فقال لن ترانى لكان ذلك دليلا على نفى الرؤية ولكن فى
حق موسى صلوات الله سبحانه وسلامه عليه على الخصوص لا على العموم وما كان أيضا
دليلا على الاستحالة فكيف وهو جواب عن السؤال فى الحال. وأما قوله (لاتدركه الابصار)
أى لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالاجسام وذلك حق أو هو عام
فأريد به فى الدنيا وذلك أيضا حق وهو ما أراده بقوله سبحانه (لن ترانى) فى الدنيا
ولنقتصر على هذا القدر فى مسئلة الرؤية ولينظر المنصف كيف افترقت الفرق وتحزبت
الى مفرط ومفرط. أما الحشوية فانهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا فى جهة فأثبتوا الجهة
حتى لزمتهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث. وأما المعتزلة
فانهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من إثبات الرؤية دونها وخالفوا به قواطع الشرع وظنوا
ان فى اثباتها اثبات الجهة فهؤلاء تغلغلوا فى التنزيه محترزين من التشبيه فأفرطوا
والحشوية أثبتوا الجهة احترازا من التعطيل فشبهوا فوفق الله سبحانه أهل السنة للقيام بالحق
فتفطنوا للمسلك القصد وعرفوا ان الجهة منفية لانها للجسمية تابعة وتتمة وان الرؤية ثابتة لانها
رديف العلم وفريقه وهى تكملة له فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التى من لوازمها وثبوت
العلم أوجب ثبوت الرؤية التى هى من روادفه وتكملاته ومشاركة له فى خاصيته وهى انها لا
توجب تغييرا فى ذات المرئى بل تتعلق به على ماهو عليه كالعلم ولايخفى على عاقل ان هذا هو
الاقتصاد فى الاعتقاد

﴿ الدعوى العاشرة ﴾ ندعى انه سبحانه واحد فان كونه واحدا يرجع الى ثبوت ذاته ونفى
غيره فليس هو نظر فى صفة زائدة على الذات فوجب ذكره فى هذا القطب. فنقول الواحد
قد يطلق ويراد به انه لا يقبل القسمة أى لا كمية له ولا جزء ولا مقدار والبارى تعالى واحد بمعنى
سلب الكمية المصححة للقسمة عنه فانه غير قابل للانقسام اذ الانقسام لما له كمية والتقسيم
تصرف فى كمية بالتفريق والتصغير ومالا كمية له لايتصور انقسامه * وقد يطلق ويراد انه
لا نظير له فى رتبته كما تقول الشمس واحدة والبارى تعالى أيضا بهذا المعنى واحد فانه لا ند له فاما

انه لا ضد له فظاهر إذ المفهوم من الضد هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا تجامع وما
لا محل له فلا ضد له والباري سبحانه لا محل له فلا ضد له . وأما قولنا لا ند له نعني به ان ماسواه
هو خالقه لا غير و برهانه انه لو قدر له شريك لكان مثله فى كل الوجوه أو أرفع منه أو كان
دونه وكل ذلك محال فالمفضي اليه محال ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه ان كل اثنين
هما متغايران فان لم يكن تغاير لم تكن الاثنينية معقولة فانا لا نعقل سوادين الا فى محلين أو فى
محل واحد فى وقتين فيكون أحدهما مفارقا للآخر ومباينا له ومغايرا اما فى المحل واما
فى الوقت والشيئان تارة يتغايران بتغاير الحد والحقيقة كتغاير الحركة واللون فانهما وان
اجتمعا فى محل واحد فى وقت واحد فهما اثنان اذ أحدهما مغاير للآخر بحقيقته فان
استوى اثنان فى الحقيقة والحد كالسوادين فيكون الفرق بينهما اما فى المحل أو فى الزمان
فان فرض سوادان مثلا فى جوهر واحد فى حالة واحدة كان محالا اذ لم تعرف الاثنينية ولو
جاز أن يقال هما اثنان ولا مغايرة لجاز أن يشار الى انسان واحد و يقال انه انسانان بل عشرة
وكلها متساوية متماثلة فى الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان وذلك محال
بالضرورة فان كان ند الله سبحانه متساويا له فى الحقيقة والصفات استحال وجوده اذ ليس
مغايره بالمكان اذ لا مكان ولا زمان فانهما قديمان فاذا لا فرقان واذا ارتفع كل فرق ارتفع
العدد بالضرورة ولزمت الوحدة ومحال أن يقال يخالفه بكونه أرفع منه فان الارفع هو الاله
والاله عبارة عن أجل الموجودات وأرفعها والآخر المقدر ناقص ليس بالاله ونحن انما نمنع
العدد فى الاله والاله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق انه أرفع الموجودات وأجلها وان كان
أدنى منه كان محالا لانه ناقص ونحن نعبر بالاله عن أجل الموجودات فلا يكون الأجل الا
واحدا وهو الاله ولا يتصور اثنان متساويان فى صفات الجلال إذ يرتفع عند ذلك الافتراق
و يبطل العدد كما سبق . فان قيل بم تنكرون على من لا ينازعكم فى ايجاد من يطلق عليه اسم
الاله مهما كان الاله عبارة عن أجل الموجودات ولكنه يقول العالم كله بجملته ليس بمخلوق
خالق واحد بل هو مخلوق خالقين . أحدهما مثلا خالق السماء والآخر خالق الارض أو أحدهما
خالق الجمادات والآخر خالق الحيوانات وخالق النبات فما المحيل لهذا فان لم يكن على استحالة
هذا دليل فمن أين ينفعكم قولكم ان اسم الاله لا يطلق على هؤلاء فان هذا القائل يعبر بالاله عن
الخالق أو يقول أحدهما خالق الخير والآخر خالق الشر أو أحدهما خالق الجواهر والآخر خالق
الاعراض فلا بد من دليل على استحالة ذلك . فنقول يدل على استحالة ذلك ان هذه التوزيعات
للمخلوقات على الخالقين فى تقدير هذا السائل لا تعدو قسمين . . اما أن تقتضي تقسيم الجواهر

والاعراض جميعا حتى خلق أحدهما بعض الاجسام والاعراض دون البعض أو يقال كل
الاجسام من واحد وكل الاعراض من واحد وباطل أن يقال ان بعض الاجسام يخلقها واحد
كالسماء مثلا دون الارض . فانا نقول خالق السماء هل هو قادر على خلق الأرض أم لا فان
كان قادرا كقدرته لم يتميز أحدهما فى القدرة عن الآخر فلا يتميز فى المقدور عن الآخر
فيكون المقدور بين قادرين ولا تكون نسبته الى أحدهما أولى من الآخر وترجع الاستحالة
الى ما ذكرناه من تقدير تزاحم متماثلين من غير فرق وهو محال وان لم يكن قادرا عليه فهو محال
لان الجواهر متماثلة واكوانها التى هى اختصاصات بالاحياز متماثلة والقادر على الشىء قادر
على مثله اذ كانت قدرته قديمة بحيث يجوز أن يتعلق بمقدورين وقدرة كل واحد منهما
تتعلق بعدة من الاجسام والجواهر فلم تتقيد بمقدور واحد واذا جاوز المقدور الواحد على
خلاف القدرة الحادثة لم يكن بعض الاعداد بأولى من بعض بل يجب الحكم بنفى النهاية عن
مقدوراته ويدخل كل جوهر ممكن وجوده فى قدرته .. والقسم الثانى أن يقال أحدهما
يقدر على الجواهر والآخر على الاعراض وهما مختلفان فلا يجب من القدرة على أحدهما القدرة
على الآخر وهذا محال لان العرض لا يستغنى عن الجوهر والجوهر لا يستغنى عن العرض
فيكون فعل كل واحد منهما موقوفا على الآخر فكيف يخلقه وربما لا يساعده خالق الجوهر
على خلق الجوهر عند ارادته لخلق العرض فيبقى عاجزا متحيرا والعاجز لا يكون قادرا وكذلك
خالق الجوهر ان أراد خلق الجوهر ربما خالفه خالق العرض فيمتنع على الآخر خلق الجوهر
فيؤدى ذلك الى التمانع . فان قيل مهما أراد واحد منهما خلق جوهر ساعده الآخر على العرض
وكذا بالعكس . قلنا هذه المساعدة هل هى واجبة لا يتصور فى العقل خلافها فان أوجبتموها
فهو تحكم بل هو أيضا مبطل للقدرة فان خلق الجوهر من واحد كأنه يضطر الآخر الى خلق
العرض وكذا بالعكس فلا تكون له قدرة على الترك ولا تتحقق القدرة مع هذا وعلى الجملة
فترك المساعدة ان كان ممكنا فقد تعذر الفعل وبطل معنى القدرة والمساعدة ان كانت واجبة
صار الذى لا بد له من مساعدة مضطرا لا قدرة له . فان قيل فيكون أحدهما خالق الشر والآخر
خالق الخير . قلنا هذا هوس لان الشر ليس شرا لذاته بل هو من حيث ذاته مساو للخير ومماثل
له والقدرة على الشىء قدرة على مثله فان احراق بدن المسلم بالنار شر واحراق بدن الكافر خير
ودفع شر والشخص الواحد اذا تكلم بكلمة الاسلام انقلب الاحراق فى حقه شرا فالقادر على
احراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الايمان لا بد أن يقدر على احراقه عند النطق بها لأن نطقه
بها صوت ينقضى لا يغير ذات اللحم ولا ذات النار ولا ذات الاحتراق ولا يقلب جنسا

فتكون الاحتراقات متماثلة فيجب تعلق القدرة بالكل ويقتضى ذلك تمانعا وتزاحما وعلى الجملة كيفما فرض الأمر تولد منه اضطراب وفساد وهو الذى أراد الله سبحانه وتعالى بقوله (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) فلا مزيد على بيان القرآن ولنختم هذا القطب بالدعوى العاشرة فلم يبق مما يليق بهذا الفن الا بيان استحالة كونه سبحانه محلا للحوادث وسنشير اليه فى أثناء الكلام فى الصفات ردا على من قال بحدوث العلم والارادة وغيرهما

﴿القطب الثانى فى الصفات وفيه سبعة دعاوى اذ ندعى انه سبحانه قادر عالم حى مريد سميع بصير متكلم فهذه سبعة صفات و يتشعب عنها نظر فى أمرين . أحدهما ما به تخص آحاد الصفات . والثانى ما تشترك فيه جميع الصفات فلنفتتح البداية بالقسم الأول وهو إثبات أصل الصفات وشرح خصوص أحكامها﴾

﴿الصفة الأولى﴾ القدرة ندعى ان محدث العالم قادر لان العالم فعل محكم مرتب متقن منظوم مشتمل على أنواع من العجائب والآيات وذلك يدل على القدرة ونرتب القياس فنقول كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر والعالم فعل محكم فهو اذا صادر من فاعل قادر ففى أى الاصلين النزاع . فان قيل فلم قلتم ان العالم فعل محكم . قلنا عنينا بكونه محكما ترتيبه ونظامه وتناسبه فمن نظر فى أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الاتقان ما يطول حصره فهذا أصل تدرك معرفته بالحس والمشاهدة فلا يسع جحده . فان قيل فبم عرفتم الاصل الآخر وهو ان كل فعل مرتب محكم ففاعله قادر . قلنا هذا مدركه ضرورة العقل فالعقل يصدق به بغير دليل ولا يقدر العاقل على جحده ولكنا مع هذا نجرد دليلا يقطع دابر الجحود والعناد . فنقول نعنى بكونه قادرا ان الفعل الصادر منه لا يخلو إما أن يصدر عنه لذاته أو لزائد عليه و باطل أن يقال صدر عنه لذاته اذ لو كان كذلك لكان قديما مع الذات فدل انه صدر لزائد على ذاته والصفة الزائدة التى بها تهيأ للفعل الموجود نسميها قدرة اذ القدرة فى وضع اللسان عبارة عن الصفة التى يتهيأ الفعل للفاعل و بها يقع الفعل * فان قيل ينقلب عليكم هذا فى القدرة فانها قديمة والفعل ليس بقديم . قلنا سيأتى جوابه فى أحكام الارادة فيما يقع الفعل به وهذا الوصف مما دل عليه التقسيم القاطع الذى ذكرناه ولسنا نعنى بالقدرة الا هذه الصفة وقد أثبتناه فلنذكر أحكامها . ومن حكمها أنها متعلقة بجميع المقدورات وأعنى بالمقدورات الممكنات كلها التى لا نهاية لها ولا يخفى ان الممكنات لا نهاية لها فلا نهاية اذا للمقدورات ونعنى بقولنا لا نهاية للممكنات ان خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهى الى حد يستحيل فى العقل حدوث حادث بعده فالامكان مستمر أبدا والقدرة واسعة لجميع ذلك و برهان هذه الدعوى وهى عموم

تعلق القدرة انه قد ظهر ان صانع كل العالم واحد فاما أن يكون له بازاء كل مقدور قدرة والمقدورات لانهاية لها فتثبت قدرة متعددة لانهاية لها وهو محال كما سبق فى ابطال دورات لانهاية لها وإما أن تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها مع اتحادها بما يتعلق به من الجواهر والاعراض مع اختلافها لأمر تشترك فيه ولا يشترك فى أمر سوى الامكان فيلزم منه ان كل ممكن فهو مقدور لامحالة وواقع بالقدرة .. وبالجملة اذا صدرت منه الجواهر والأعراض استحال أن لا يصدر منه أمثالها فان القدرة على الشئ قدرة على مثله اذ لم يمتنع التعدد فى المقدور بالنسبة الى الحركات كلها والالوان كلها على وتيرة واحدة فتصلح لخلق حركة بعد حركة على الدوام وكذا لون بعد لون وجوهر بعد جوهر وهكذا وهو الذى عنيناه بقولنا ان قدرته تعالى متعلقة بكل ممكن فان الامكان لا ينحصر فى عدد ومناسبة ذات القدرة لا تختص بعدد دون عدد ولا يمكن أن يشار الى حركة فيقال انها خارجة عن امكان تعلق القدرة بها مع انها تعلقت بمثلها اذ بالضرورة تعلم ان ما وجب للشئ وجب لمثله ويتشعب عن هذا ثلاثة فروع

(الأول) ان قال قائل هل تقولون ان خلاف المعلوم مقدور . قلنا هذا مما اختلف فيه ولا يتصور الخلاف فيه اذا حقق وأزيل تعقيد الالفاظ وبيانه انه قد ثبت ان كل ممكن مقدور وان المحال ليس بمقدور فانظر أن خلاف المعلوم محال أو ممكن ولا تعرف ذلك الا اذا عرفت معنى المحال والممكن وحصلت حقيقتهما والا فان تساهلت فى النظر ربما صدق على خلاف المعلوم انه محال وانه ممكن وانه ليس بمحال فاذا صدق انه محال وانه ليس بمحال والنقيضان لا يصدقان معا فاعلم ان تحت اللفظ اجمالا وانما ينكشف لك ذلك بما أقوله وهو ان العالم مثلا يصدق عليه انه واجب وانه محال وانه ممكن اما كونه واجبا فمن حيث انه اذا فرضت ارادة القديم موجودة وجودا واجبا كان المراد أيضا واجبا بالضرورة لا جائزا اذ يستحيل عدم المراد مع تحقق الارادة القديمة وأما كونه محالا فهو انه لو قدر عدم تعلق الارادة بايجاده فيكون لامحالة حدوثه محالا إذ يؤدى الى حدوث حادث بلا سبب وقد عرف انه محال . وأما كونه ممكنا فهو ان تنظر الى ذاته فقط ولا تعتبر معه لا وجود الارادة ولا عدمها فيكون له وصف الامكان فاذا الاعتبارات ثلاثة . الاول أن يشترط فيه وجود الاراداة وتعلقها فهو بهذا الاعتبار واجب . الثانى أن يعتبر فقد الارادة فهو بهذا الاعتبار محال . الثالث ان نقطع الالتفات عن الارادة والسبب فلا نعتبر وجوده ولا عدمه ونجرد النظر الى ذات العالم فيبقى له بهذا الاعتبار الأمر الثالث وهو الامكان ونعنى به انه ممكن لذاته أى اذا لم نشترط غير ذاته كان ممكنا فظهر منه انه يجوز أن يكون الشئ الواحد ممكنا محالا ولكن ممكنا باعتبار ذاته محالا

باعتبار غيره ولا يجوز أن يكون ممكنا لذاته محالا لذاته فهما متناقضان فترجع الى خلاف المعلوم . فنقول اذا سبق فى علم الله تعالى أماتة زيد صبيحة يوم السبت مثلا فنقول خلق الحياة لزيد صبيحة يوم السبت ممكن أم ليس بممكن فالحق فيه انه ممكن ومحال أى هو ممكن باعتبار ذاته ان قطع الالتفات الى غيره ومحال لغيره لا لذاته وذلك اذا اعتبر معه الالتفات الى تعلق ذاتها وهو ذات العلم اذ ينقلب جهلا ومحال أن ينقلب جهلا فبان انه ممكن لذاته محال للزوم استحالة فى غيره فاذا قلنا حياة زيد فى هذا الوقت مقدورة لم نرد به الا أن الحياة من حيث انها حياة ليس بمحال كالجمع بين السواد والبياض وقدرة الله تعالى من حيث انها قدرة لا تنبو عن التعلق بخلق الحياة ولا تتقاصر عنه لفتور ولا ضعف ولا سبب فى ذات القدرة وهذان أمران يستحيل انكارهما أعنى نفى القصور عن ذات القدرة وثبوت الامكان لذات الحياة من حيث انها حياة فقط من غير التفات الى غيرها والخصم اذا قال غير مقدور على معنى ان وجوده يؤدى الى استحالة فهو صادق فى هذا المعنى فانا لسنا ننكره ويبقى النظر فى اللفظ هل هو صواب من حيث اللغة اطلاق هذا الاسم عليه أو سلبه ولا يخفى ان الصواب اطلاق اللفظ فان الناس يقولون فلان قادر على الحركة والسكون ان شاء تحرك وان شاء سكن ويقولون ان له فى كل وقت قدرة على الضدين ويعلمون ان الجارى فى علم الله تعالى وقوع أحدهما فالاطلاقات شاهدة لما ذكرناه وحظ المعنى فيه ضرورى لا سبيل الى جحده

(الفرع الثانى) ان قال قائل اذا ادعيتم عموم القدرة فى تعلقها بالممكنات فما قولكم فى مقدورات الحيوان وسائر الاحياء من المخلوقات أهى مقدورة لله تعالى أم لا . فان قلتم ليست مقدورة فقد نقضتم قولكم أن تعلق القدرة عام وان قلتم انها مقدورة له لزمكم اثبات مقدور بين قادرين وهو محال وانكار كون الانسان وسائر الحيوان قادرا فهو مناكرة للضرورة ومجاحدة لمطالبات الشريعة إذ تستحيل المطالبة بما لا قدرة عليه ويستحيل أن يقول الله لعبده ينبغى أن تتعاطى ما هو مقدور لى وأنا مستأثر بالقدرة عليه ولا قدرة لك عليه . فنقول فى الانفصال قد تحزب الناس فى هذا احزابا فذهبت المجبرة الى انكار قدرة العبد فلزمها انكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ولزمها أيضا استحالة تكاليف الشرع وذهبت المعتزلة الى انكار تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد من الحيوانات والملائكة والجن والانس والشياطين وزعمت أن جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم لا قدرة لله تعالى عليها بنفى ولا ايجاد فلزمتهما شناعتان عظيمتان . احداهما انكار ما أطبق عليه السلف رضى الله عنهم من أنه لا خالق الا الله ولا مخترع سواه . والثانية نسبة الاختراع والخلق الى قدرة من

لايعلم ما خلقه من الحركات فان الحركات التى تصدر من الانسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها بل الصبي كما ينفصل من المهد يدب الى الثدى باختياره و يمتص والهرة كما ولدت تدب الى ثدى أمها وهى مغمضة عينها والعنكبوت تنسج من البيوت أشكالا غريبة يتحير المهندس فى استدارتها وتوازى أضلاعها وتناسب ترتيبها وبالضرورة تعلم انفكاكها عن العلم بما تعجز المهندسون عن معرفته والنحل تشكل بيوتها على شكل التسديس فلا يكون فيها مربع ولا مدور ولا مسبع ولا شكل آخر وذلك لتميز شكل المسدس بخاصية دلت عليها البراهين الهندسية لا توجد فى غيرها وهو مبنى على أصول . أحدها ان أحوى الاشكال وأوسعها الشكل المستدير المنفك عن الزوايا الخارجة عن الاستقامة . والثانى ان الاشكال المستديرة اذا وضعت متراصة بقيت بينها فرج معطلة لا محالة . والثالث ان أقرب الاشكال القليلة الاضلاع الى المستديرة فى الاحتواء هو شكل المسدس . والرابع ان كل الاشكال القريبة من المستديرة كالمسبع والمثمن والمخمس اذا وضعت جملة متراصة متجاورة بقيت بينها فرج معطلة ولم تكن متلاصقة وأما المربعة فانها متلاصقة ولكنها بعيدة عن احتواء الدوائر لتباعد زواياها عن أوساطها ولما كان النحل محتاجا الى شكل قريب من الدوائر ليكون حاويا لشخصه فانه قريب من الاستدارة وكان محتاجا لضيق مكانه وكثرة عدده الى أن لا يضيع موضعا بفرج تتخلل بين البيوت ولا تتسع لأشخاصها ولم يكن فى الأشكال مع خروجها عن النهاية شكل يقرب من الاستدارة وله هذه الخاصية وهو التراص والخلو عن بقاء الفرج بين أعدادها الا المسدس فسخرها الله تعالى لاختيار الشكل المسدس فى صناعة بيتها فليت شعرى أعرف النحل هذه الدقائق التى يقصر عن دركها أكثر عقلاء الانس أم سخره لنيل ما هو مضطر اليه الخالق المنفرد بالجبروت وهو فى الوسط مجرى فتقدير الله تعالى يجرى عليه وفيه وهو لا يدريه ولا قدرة له على الامتناع منه وان فى صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو أوردت منها طرفا لامتلأت الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله فتعسا للزائغين عن سبيل الله المغترين بقدرتهم القاصرة ومكنتهم الضعيفة الظانين أنهم مساهمون الله تعالى فى الخلق والاختراع وإبداع مثل هذه العجائب والآيات هيهات هيهات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت جبار الأرض والسموات فهذه أنواع الشناعات اللازمة على مذهب المعتزلة فانظر الآن الى أهل السنة كيف وفقوا للسداد ورشحوا للاقتصاد فى الاعتقاد فقالوا القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع اقتحام هائل وانما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب الى قادرين فلا يبقى الا استبعاد توارد القدرتين على فعل

واحد وهذا انما يبعد اذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد فان اختلفت القدرتان واختلف
وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال كما سنبينه . فان قيل فالذي حملكم على
اثبات مقدور بين قادرين . قلنا البرهان القاطع على أن الحركة الاختيارية مفارقة للرعدة وان
فرضت الرعدة مرادة للمرتعد ومطلوبة له أيضا ولا مفارقة الا بالقدرة ثم البرهان القاطع على ان
كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى وكل حادث ممكن وفعل العبد حادث فهو اذا ممكن فان لم تتعلق به
قدرة الله تعالى فهو محال . فانا نقول الحركة الاختيارية من حيث انها حركة حادثة ممكنة مماثلة
لحركة الرعدة فيستحيل ان تتعلق قدرة الله تعالى باحداهما وتقصر عن الاخرى وهي مثلها بل
يلزم عليه محال آخر وهو ان الله تعالى لو أراد تسكين يد العبد اذا أراد العبد تحريكها فلا يخلو إما
ان توجد الحركة والسكون جميعا أو كلاهما لا يوجد فيؤدي الى اجتماع الحركة والسكون
أو الى الخلو عنهما والخلو عنهما مع التناقض يوجب بطلان القدرتين اذ القدرة ما يحصل
بها المقدور عند تحقق الارادة وقبول المحل فان ظن الخصم ان مقدور الله تعالى يترجح
لأن قدرته أقوى فهو محال لأن تعلق القدرة بحركة واحدة لا تفضل تعلق القدرة الاخرى
بها اذ كانت فائدة القدرتين الاختراع وانما قوته باقتداره على غيره واقتداره على غيره غير
مرجح في الحركة التي فيها الكلام اذ حظ الحركة من كل واحدة من القدرتين ان تصير مخترعة
بها والاختراع يتساوى فليس فيه أشد ولا أضعف حتى يكون فيه ترجيح فاذا الدليل القاطع على
اثبات القدرتين ساقنا الى اثبات مقدور بين قادرين . فان قيل الدليل لا يسوق الى محال لا يفهم
وما ذكرتموه غير مفهوم . قلنا علينا تفهيمه وهو أنا نقول اختراع الله سبحانه للحركة في يد العبد
معقول دون أن تكون الحركة مقدورة للعبد فمهما خلق الحركة وخلق معها قدرة عليها كان هو
المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعا فخرج منه انه منفرد بالاختراع وان الحركة موجودة
وان المتحرك عليها قادر وبسبب كونه قادرا فارق حاله حال المرتعد فاندفعت الاشكالات
كلها وحاصله ان القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معا ولما كان
اسم الخالق والمخترع مطلقا على من أوجد الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور جميعا بقدرة الله
تعالى سمي خالقا ومخترعا ولم يكن المقدور مخترعا بقدرة العبد وان كان معه فلم يسم خالقا ولا مخترعا
ووجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف فطلب له اسم الكسب تيمنا بكتاب
الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على اعمال العباد في القرآن وأما اسم الفعل فتردد في اطلاقه
ولا مشاحة في الاسامي بعد افهام المعاني . فان قيل الشأن في فهم المعنى وما ذكرتموه غير مفهوم
فان القدرة المخلوقة الحادثة ان لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تفهم اذ قدرة لا مقدور لها محال كعلم

لا معلوم له وان تعلقت به فلا يعقل تعلق القدرة بالمقدور الا من حيث التأثير والايجاد وحصول المقدور به فالنسبة بين المقدور والقدرة نسبة المسبب الى السبب وهو كونه به فاذا لم يكن به لم تكن علاقة فلم تكن قدرة اذ كل مالا تعلق له فليس بقدرة اذ القدرة من الصفات المتعلقة . قلنا هى متعلقة وقولكم ان التعلق مقصور على الوقوع به يبطل بتعلق الارادة والعلم وان قلتم ان تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو أيضا باطل فان القدرة عندكم تبقى اذا فرضت قبل الفعل فهل هى متعلقة أم لا فان قلتم لا فهو محال وان قلتم نعم فليس المعنى بها وقوع المقدور بها اذ المقدور بعد لم يقع فلا بد من اثبات نوع آخر من التعلق سوى الوقوع بها اذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به والتعلق قبل ذلك مخالف له فهو نوع آخر من التعلق فقولكم ان تعلق القدرة به نمط واحد خطأ وكذلك القادرية القديمة عندهم فانها متعلقة بالعلم فى الازل وقبل خلق العالم فقولنا انها متعلقة صادق وقولنا ان العالم واقع بها كاذب لانه لم يقع بعد فلو كانا عبارتين عن معنى واحد لصدق أحدهما حيث يصدق الآخر . فان قيل معنى تعلق القدرة قبل وقوع المقدور أن المقدور اذا وقع بها قلنا فليس هذا تعلقا فى الحال بل هو انتظار تعلق فينبغى أن يقال القدرة موجودة وهى صفة لا تعلق لها ولكن ينتظر لها تعلق اذا وقع وقع المقدور بها وكذا القادرية ويلزم عليه محال وهو ان الصفة التى لم تكن من المتعلقات وهو محال صارت من المتعلقات . فان قيل معناه انها متهيأة لوقوع المقدور بها . قلنا ولا معنى للتهيؤ الا انتظار الوقوع بها وذلك لا يوجب تعلقا فى الحال فكما عقل عندكم قدرة موجودة متعلقة بالمقدور والمقدور غير واقع بها عقل عندنا أيضا قدرة كذلك والمقدور غير واقع بها ولكنه واقع بقدرة الله تعالى فلم يخالف مذهبنا ههنا مذهبكم الا فى قولنا انها وقعت بقدرة الله تعالى فاذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ولا تعلقها بالمقدور وجود المقدور بها فمن أين يستدعى عدم وقوعها بقدرة الله تعالى و وجوده بقدرة الله تعالى لا فصل له على عدمه من حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة اذ النسبة اذا لم تمتنع بعدم المقدور فكيف تمتنع بوجود المقدور وكيف مافرض المقدور موجودا أو معدوما فلا بد من قدرة متعلقة لا مقدور لها فى الحال . فان قيل فقدرة لا يقطع بها مقدور والعجز بمثابة واحدة . قلنا ان عنيتم به ان الحالة التى يدركها الانسان عند وجودها مثل ما يدركها عند العجز فى الرعدة فهو منا كرة للضرورة وان عنيتم انها بمثابة العجز فى ان المقدور لم يقع بها فهو صدق ولكن تسميته عجزا خطأ وان كان من حيث القصور اذا نسبت الى قدرة الله تعالى ظن انه مثل العجز وهذا كما انه لو قيل القدرة قبل الفعل على أصلهم مساوية للعجز من حيث ان المقدور غير واقع بها لكان

اللفظ منكرا من حيث انها حالة مدركة يفارق ادراكها فى النفس ادراك العجز فكذلك
هذا ولا فرق وعلى الجملة فلا بد من اثبات قدرتين متفاوتتين احداهما أعلى والأخرى بالعجز
أشبه مهما أضيفت الى الأعلى وأنت بالخيار بين أن تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد
من وجه وبين ان تثبت ذلك لله سبحانه تعالى الله عما يقول الزائغون ولا تستريب ان كنت منصفا
فى ان نسبة القصور والعجز بالمخلوقات أولى بل لا يقال أولى لاستحالة ذلك فى حق الله تعالى
فهذا غاية ما يحتمله هذا المختصر من هذه المسئلة

﴿ الفرع الثالث ﴾ فان قال قائل كيف تدعون عموم تعلق القدرة بجملة الحوادث وأكثر
ما فى العالم من الحركات وغيرها متولدات يتولد بعضها من بعض بالضرورة فان حركة اليد مثلا
بالضرورة تولد حركة الخاتم وحركة اليد فى الماء تولد حركة الماء وهو مشاهد والعقل أيضا يدل
عليه اذ لو كانت حركة الماء والخاتم بخلق الله تعالى لجاز أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة
اليد دون الماء وهو محال وكذا فى المتولدات مع انشعابها . فنقول ما لا يفهم لا يمكن التصرف
فيه بالرد والقبول فان كون المذهب مردودا أو مقبولا بعد كونه معقولا والمعلوم عندنا من
عبارة التولد أن يخرج جسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الأم والنبات من بطن
الارض وهذا محال فى الاعراض اذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ولا هو
شئ حاو لأشياء حتى يرشح منه بعض ما فيه فحركة الخاتم اذا لم تكن كامنة فى ذات حركة اليد
فما معنى تولدها منها فلا بد من تفهيمه واذا لم يكن هذا مفهوما فقولكم انه مشاهد حماقة اذ
كونها حادثة معها مشاهد لا غير فأما كونها متولدا منها فغير مشاهد وقولكم انه لو كان
بخلق الله تعالى لقدر على أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء فهذا هوس يضاهى
قول القائل لو لم يكن العلم متولدا من الارادة لقدر على أن يخلق الارادة دون العلم أو العلم دون
الحياة ولكن نقول المحال غير مقدور ووجود المشروط دون الشرط غير معقول والارادة
شرطها العلم والعلم شرطه الحياة وكذلك شرط شغل الجوهر لحيز فراغ ذلك الحيز فاذا حرك الله
تعالى اليد فلا بد أن يشغل بها حيزا فى جوار الحيز الذى كانت فيه فما لم يفرغه كيف يشغله به
ففراغه شرط اشتغاله باليد اذ لو تحرك ولم يفرغ الحيز من الماء بعدم الماء أو حركته لاجتمع
جسمان فى حيز واحد وهو محال فكان خلو أحدهما شرطا للآخر فتلازما فظن ان أحدهما
متولد من الآخر وهو خطأ فاما اللازمات التى ليست شرطا فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران
بما هو لازم لها بل لزومه بحكم طرد العادة كاحتراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة
فى اليد عند مماسة الثلج فان كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى والا فالقدرة من حيث ذاتها

غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج والمماسة في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلا عن البرودة فاذا مايراه الخصم متولدا قسمان . أحدهما شرط فلا يتصور فيه الا الاقتران . والثاني ليس بشرط فيتصور فيه غير الاقتران اذ خرقت العادات . فان قال قائل لم تدلوا على بطلان التولد ولكن أنكرتم فهمه وهو مفهوم فانا لا نريد به ترشح الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ولا تولد برودة من برودة الثلج بخروج البرودة من الثلج وانتقالها أو بخروجها من ذات البرودة بل نعني به وجود موجود عقيب موجود وكونه موجودا وحادثا به فالحادث نسميه متولدا والذي به الحدوث نسميه مولدا وهذه التسمية مفهومة فالذي يدل على بطلانه . قلنا اذا أقررتم بذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان كون القدرة الحادثة موجودة فانا اذا أحلنا أن نقول حصل مقدور بقدرة حادثة فكيف لا نحيل الحصول بما ليس بقدرة واستحالته راجعة الى عموم تعلق القدرة وان خروجه عن القدرة مبطل لعموم تعلقها وهو محال ثم هو موجب للعجز والتمانع كما سبق . نعم وعلى المعتزلة القائلين بالتولد مناقضات في تفصيل التولد لا تحصى كقولهم ان النظر يولد العلم وتذكره لا يولده الى غير ذلك مما لا نطول بذكره فلا معنى للاطناب فيما هو مستغنى عنه وقد عرفت من جملة هذا ان الحادثات كلها جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الاحياء والجمادات واقعة بقدرة الله تعالى وهو المستبد باختراعها وليس تقع بعض المخلوقات ببعض بل الكل يقع بالقدرة وذلك ما أردنا أن نبين من اثبات صفة القدرة لله تعالى وعموم حكمها وما اتصل بها من الفروع واللوازم

﴿الصفة الثانية العلم﴾ ندعي ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات فان الموجودات منقسمة الى قديم وحادث والقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم فيجب ضرورة أن يكون بذاته عالما وصفاته ان ثبت انه عالم بغيره ومعلوم انه عالم بغيره لأن ما ينطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب وذلك يدل على قدرته على ما سبق فان من رأى خطوطا منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب في كونه عالما بصنعة الكتابة كان سفيها في استرابته فاذا قد ثبت انه عالم بذاته وبغيره . فان قيل فهل لمعلوماته نهاية . قلنا لا فان الموجودات في الحال وان كانت متناهية فالممكنات في الاستقبال غير متناهية ويعلم ان الممكنات التي ليست بموجودة انه سيوجدها أم لا يوجدها فيعلم اذا ما لا نهاية له بل لو أردنا أن نكثر على شيء واحد وجوها من النسب والتقديرات لخرج عن النهاية والله تعالى عالم بجميعها . فانا نقول مثلا ضعف الاثنين أربعة وضعف الاربعة ثمانية وضعف الثمانية ستة عشر وهكذا نضعف ضعف الاثنين وضعف ضعف الضعف ولا يتناهى والانسان لا يعلم من

مراتبها الا ما يقدره بذهنه وسينقطع عمره ويبقى من التضعيفات ما لا يتناهى فاذا معرفة أضعاف أضعاف الاثنين وهو عدد واحد يخرج عن الحصر وكذلك كل عدد فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لا نهاية لها واحد كما سيأتى بيانه من بعد مع سائر الصفات

﴿الصفة الثالثة الحياة﴾ ندعى انه تعالى حى وهو معلوم بالضرورة ولم ينكره أحد ممن اعترف بكونه تعالى عالما قادرا فان كون العالم القادر حيا ضرورى اذ لا يعنى بالحى الا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حيا وهذا واضح والنظر فى صفة الحياة لا يطول

﴿الصفة الرابعة الارادة﴾ ندعى ان الله تعالى مريد لأفعاله وبرهانه ان الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض الا بمرجح ولا تكفى ذاته للترجيح لان نسبة الذات الى الضدين واحدة فما الذى خصص أحد الضدين بالوقوع فى حال دون حال وكذلك القدرة لا تكفى فيه اذ نسبة القدرة الى الضدين واحدة وكذلك العلم لا يكفى خلافا للكعبى حيث اكتفى بالعلم عن الارادة لان العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيره فان كان الشىء ممكنا فى نفسه مساويا للممكن الآخر الذى فى مقابلته فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ولا يجعل أحد الممكنين مرجحا على الآخر بل يعقل الممكنين ويعقل تساويهما والله سبحانه وتعالى يعلم ان وجود العالم فى الوقت الذى فيه كان ممكنا وان وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كان مساويا له فى الامكان لان هذه الامكانات متساوية فحق العلم أن يتعلق بها كما هو عليه فان اقتضت صفة الارادة وقوعه فى وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده فى ذلك الوقت لعلة تعلق الارادة به فتكون الارادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقا به تابعا له غير مؤثر فيه ولو جاز أن يكتفى بالعلم عن الارادة لاكتفى به عن القدرة بل كان ذلك يكفى فى وجود أفعالنا حتى لا نحتاج الى الارادة اذ يترجح أحد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال . فان قيل وهذا ينقلب عليكم فى نفس الارادة فان القدرة كما لا تناسب أحد الضدين فالارادة القديمة أيضا لا تتعين لاحد الضدين فاختصاصها بأحد الضدين ينبغى أن يكون بمخصص ويتسلسل ذلك الى غير نهاية اذ يقال الذات لا تكفى للحدوث اذ لو حدث من الذات لكان مع الذات غير متأخر فلا بد من القدرة والقدرة لا تكفى اذ لو كان للقدرة لما اختص بهذا الوقت وما قبله وما بعده فى النسبة الى جواز تعلق القدرة بها على وتيرة فما الذى خصص هذا الوقت فيحتاج الى الارادة . فيقال والارادة لا تكفى فان الارادة القديمة عامة التعلق كالقدرة فنسبتها الى

الاوقات واحدة ونسبتها الى الضدين واحدة فان وقع الحركة مثلا بدلا عن السكون لان الارادة
تعلقت بالحركة لا بالسكون . فيقال وهل كان يمكن أن يتعلق بالسكون فان قيل لا فهو
محال وان قيل نعم فهما متساويان أعنى الحركة والسكون فى مناسبة الارادة القديمة فما الذى
أوجب تخصيص الارادة القديمة بالحركة دون السكون فيحتاج الى مخصص ثم يلزم السؤال فى
مخصص المخصص ويتسلسل الى غير نهاية . قلنا هذا سؤال غير معقول حير عقول الفرق ولم
يوفق للحق الا أهل السنة فالناس فيه أربع فرق . قائل يقول ان العالم وجد لذات الله سبحانه
وتعالى وانه ليس للذات صفة زائدة البتة ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديما وكانت نسبة
العالم اليه كنسبة المعلول الى العلة ونسبة النور الى الشمس والظل الى الشخص وهؤلاء هم
الفلاسفة . وقائل يقول ان العالم حادث ولكن حدث فى الوقت الذى حدث فيه لا قبله ولا
بعده لارادة حادثة حدثت له لا فى محل فاقتضت حدوث العالم وهؤلاء هم المعتزلة . وقائل يقول
حدث بارادة حادثة حدثت فى ذاته وهؤلاء هم القائلون بكونه محلا للحوادث وقائل يقول
حدث العالم فى الوقت الذى تعلقت الارادة القديمة بحدوثه فى ذلك الوقت من غير حدوث
ارادة ومن غير تغير صفة القديم فانظر الى الفرق وانسب مقام كل واحد الى الآخر فانه لا ينفك
فريق عن اشكال لا يمكن حله الا اشكال أهل السنة فانه سريع الانحلال . أما الفلاسفة
فقد قالوا بقدم العالم وهو محال لان الفعل يستحيل أن يكون قديما اذ معنى كونه فعلا انه لم يكن
ثم كان فان كان موجودا مع الله أبدا فكيف يكون فعلا بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها
على ما سبق وهو محال من وجوه ثم انهم مع اقتحام هذا الاشكال لم يتخلصوا من أصل السؤال
وهو ان الارادة لم تعلقت بالحدوث فى وقت مخصوص لا قبله ولا بعده مع تساوى نسب
الاوقات الى الارادة فانهم ان تخلصوا عن خصوص الوقت لم يتخلصوا عن خصوص الصفات اذ
العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص وكانت نقائضها ممكنة فى العقل والذات
القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض ومن أعظم ما يلزمهم فيه ولا عذر لهم عنه أمران
أوردناهما فى كتاب تهافت الفلاسفة ولا محيص لهم عنهما البتة . أحدهما ان حركات الأفلاك
بعضها مشرقية أى من المشرق الى المغرب وبعضها مغربية أى من مغرب الشمس الى المشرق
وكان عكس ذلك فى الامكان مساويا له اذ الجهات فى الحركات متساوية فكيف لزم من الذات
القديمة أو من دورات الافلاك وهى قديمة عندهم أن تتعين جهة عن جهة تقابلها وتساويها من كل
وجه وهذا لا جواب عنه . الثانى ان الفلك الاقصى الذى هو الفلك التاسع عندهم المحرك لجميع
السموات بطريق القهر فى اليوم والليلة مرة واحدة يتحرك على قطبين شمالى وجنوبى

والقطب عبارة عن النقطتين المتقابلتين على الكرة الثابتتين عند حركة الكرة على نفسها
والمنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بعدها من النقطتين واحد . فنقول جرم
الفلك الأقصى متشابه وما من نقطة الا ويتصور أن تكون قطبا فالذى أوجب تعيين نقطتين
من بين سائر النقط التى لانهاية لها عندهم فلابد من وصف زائد على الذات من شأنه تخصيص
الشىء عن مثله وليس ذلك الا الارادة وقد استوفينا تحقيق الالتزامين فى كتاب التهافت . وأما
المعتزله فقد اقتحموا أمرين شنيعين باطلين . أحدهما كون البارى تعالى مريدا بارادة حادثة
لا فى محل واذا لم تكن الارادة قائمة به فقول القائل انه مريدها هجر من الكلام كقوله انه
مريد بارادة قائمة بغيره . والثانى ان الارادة لم حدثت فى هذا الوقت على الخصوص فان كانت
بارادة أخرى فالسؤال فى الارادة الأخرى لازم و يتسلسل الى غير نهاية وان كان لا بارادة
فليحدث العالم فى هذا الوقت على الخصوص لا بارادة فان افتقار الحادث الى الارادة لجوازه
لا لكونه جسما أو اسما أو إرادة أو علما والحادثات فى هذا متساوية ثم لم يتخلصوا من الاشكال
اذ يقال لهم لم حدثت الارادة فى هذا الوقت على الخصوص ولم حدثت ارادة الحركة دون ارادة
السكون فان عندهم يحدث لكل حادث ارادة حادثة متعلقة بذلك الحادث فلم لم تحدث
ارادة تتعلق بضده . وأما الذين ذهبوا الى حدوث الارادة فى ذاته تعالى لا متعلقة بذلك الحادث
فقد دفعوا أحد الاشكالين وهو كونه مريدا بارادة فى غير ذاته ولكن زادوا اشكالا آخر
وهو كونه محلا للحوادث وذلك يوجب حدوثه ثم قد بقيت عليهم بقية الاشكال ولم يتخلصوا
من السؤال . وأما أهل الحق فانهم قالوا ان الحادثات تحدث بارادة قديمة تعلقت بها فميزتها
عن اضدادها المماثلة لها وقول القائل انه لم تعلقت بها واضدادها مثلها فى الامكان هذا سؤال
خطأ فان الارادة ليست الا عبارة عن صفة شأنها تمييز الشىء عن مثله . فقول القائل لم ميزت
الارادة الشىء عن مثله كقول القائل لم أوجب العلم انكشاف المعلوم فيقال لا معنى للعلم
الا ما أوجب انكشاف المعلوم فقول القائل لم أوجب الانكشاف كقوله لم كان العلم علما
ولم كان الممكن ممكنا والواجب واجبا وهذا محال لان العلم علم لذاته وكذا الممكن
والواجب وسائر الذوات فكذلك الارادة وحقيقتها تمييز الشىء عن مثله . فقول القائل لم ميزت
الشىء عن مثله كقوله لم كانت الارادة ارادة والقدرة قدرة وهو محال وكل فريق مضطر الى
اثبات صفة شأنها تمييز الشىء عن مثله وليس ذلك الا الارادة فكان أقوم الفرق قيلا وأهداهم
سبيلا من أثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة بل قال هى قديمة متعلقة بالاحداث فى وقت
مخصوص فكان الحدوث فى ذلك الوقت لذلك وهذا مما لا يستغنى عنه فريق من الفرق و به

ينقطع التسلسل فى لزوم هذا السؤال والآن فكما تمهد القول فى أصل الارادة فاعلم انها متعلقة بجميع الحادثات عندنا من حيث انه ظهر ان كل حادث فمخترع بقدرته وكل مخترع بالقدرة محتاج الى ارادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصصها به فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور فكل حادث مراد والشر والكفر والمعصية حوادث فهى اذا لامحالة مرادة فما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن فهذا مذهب السلف الصالحين ومعتقد أهل السنة أجمعين وقد قامت عليه البراهين . وأما المعتزلة فانهم يقولون ان المعاصى كلها والشرور حادثة بغير ارادته بل هو كاره لها ومعلوم ان أكثر ما يجرى فى العالم المعاصى فاذا ما يكرهه أكثر مما يريده فهو الى العجز والقصور أقرب بزعمهم تعالى رب العالمين عن قول الظالمين . فان قيل فكيف يأمر بما لا يريد وكيف يريد شيأ وينهى عنه وكيف يريد الفجور والمعاصى والظلم والقبيح ومريد القبيح سفيه . قلنا اذا كشفنا عن حقيقة الأمر وبينا انه مباين للارادة وكشفنا عن القبيح والحسن وبينا ان ذلك يرجع الى موافقة الأغراض ومخالفتها وهو سبحانه وتعالى منزه عن الاغراض فاندفعت هذه الاشكالات وسيأتى ذلك فى موضعه ان شاء الله تعالى

﴿ الصفة الخامسة والسادسة فى السمع والبصر ﴾ ندعى ان صانع العالم سميع بصير ويدل عليه الشرع والعقل أما الشرع فيدل عليه آيات من القرآن كثيرة كقوله (وهو السميع البصير) وكقول ابراهيم عليه السلام (لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيأ) ونعلم ان الدليل غير منقلب عليه فى معبوده وانه كان يعبد سميعا بصيرا ولا يشاركه فى الالزام فان قيل انما أريد به العلم . قلنا انما تصرف ألفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة الى الافهام اذا كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استحالة فى كونه سميعا بصيرا بل يجب أن يكون كذلك فلا معنى للتحكم بانكار مافهمه أهل الاجماع من القرآن . فان قيل وجه استحالته انه ان كان سمعه وبصره حادثين كان محلا للحوادث وهو محال وان كانا قديمين فكيف يسمع صوتا معدوما وكيف يرى العالم فى الازل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى . قلنا هذا السؤال يصدر من معتزلى أو فلسفى اما المعتزلى فدفعه هين فانه سلم انه يعلم الحادثات فنقول يعلم الله الآن ان العالم كان موجودا قبل هذا فكيف علم فى الأزل انه يكون موجودا وهو بعد لم يكن موجودا فان جاز اثبات صفة تكون عند وجود العالم علما بأنه كائن وقبله بأنه سيكون وبعده بأنه كان وقبله بأنه سيكون وهو لا يتغير عبر عنه بالعلم بالعالم والعلمية جاز ذلك فى السمع والسمعية والبصر والبصرية . وان صدر من فلسفى فهو منكر لكونه عالما بالحادثات المعينة الداخلة فى الماضى والحال والمستقبل فسبيلنا ان ننقل الكلام الى العلم ونثبت عليه

جواز علم قديم متعلق بالحادثات كما سنذكره ثم اذا ثبت ذلك فى العلم قسنا عليه السمع والبصر . وأما المسلك العقلى فهو ان نقول معلوم ان الخالق اكمل من المخلوق ومعلوم ان البصير أكمل ممن لا يبصر والسميع أكمل ممن لا يسمع فيستحيل أن نثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق وهذان أصلان يوجبان الاقرار بصحة دعوانا ففى أيهما النزاع . فان قيل النزاع فى قولكم واجب أن يكون الخالق أكمل من المخلوق . قلنا هذا مما يجب الاعتراف به شرعا وعقلا والأمة والعقلاء مجمعون عليه فلا يصدر هذا السؤال من معتقد ومن اتسع عقله لقبول قادر يقدر على اختراع ماهو أعلى وأشرف منه فقد انخلع عن غريزة البشرية ونطق لسانه بما ينبو عن قبوله قلبه ان كان يفهم مايقوله ولهذا لا نرى عاقلا يعتقد هذا الاعتقاد . فان قيل النزاع فى الاصل الثانى وهو قولكم ان البصير أكمل وأن السمع والبصر كمال . قلنا هذا أيضا مدرك ببديهة العقل فان العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم فانا بينا انه استكمال للعلم والتخيل ومن علم شيأ ولم يره ثم رآه استفاد مزيد كشف وكمال فكيف يقال إن ذلك حاصل للمخلوق وليس بحاصل للخالق أو يقال ان ذلك ليس بكمال فان لم يكن كمالا فهو نقص أو لا هو نقص ولا هو كمال وجميع هذه الاقسام محال فظهر ان الحق ماذكرناه . فان قيل هذا يلزمكم فى الادراك الحاصل بالشم والذوق واللمس لان فقدها نقصان ووجودها كمال فى الادراك فليس كمال علم من علم الرائحة ككمال علم من أدرك بالشم وكذلك بالذوق فأين العلم بالطعوم من ادراكها بالذوق . والجواب ان المحققين من أهل الحق صرحوا باثبات أنواع الادراكات مع السمع والبصر والعلم الذى هو كمال فى الادراك دون الاسباب التى هى مقترنة بها فى العادة من المماسة والملاقاة فان ذلك محال على الله تعالى كما جوزوا ادراك البصر من غير مقابلة بينه وبين المبصر وفى طرد هذا القياس دفع هذا السؤال ولا مانع منه ولكن لما لم يرد الشرع الا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يمكن لنا اطلاق غيره . وأما ماهو نقصان فى الادراك فلا يجوز فى حقه تعالى البتة . فان قيل يجر هذا الى اثبات التلذذ والتألم فالخدر الذى لا يتألم بالضرب ناقص والعنين الذى لا يتلذذ بالجماع ناقص وكذا فساد الشهوة نقصان فينبغى أن تثبت فى حقه شهوة . قلنا هذه الأمور تدل على الحدوث وهى فى أنفسها اذا بحث عنها نقصانات وهى محوجة الى أمور توجب الحدوث فالألم نقصان ثم هو محوج الى سبب هو ضرب والضرب مماسة تجرى بين الاجسام واللذة ترجع الى زوال الألم اذا حققت أو ترجع الى درك ماهو محتاج اليه ومشتاق اليه والشوق والحاجة نقصان فالموقوف على النقصان ناقص ومعنى الشهوة طلب الشىء الملائم ولا طلب الا عند فقد المطلوب ولا لذة الا عند نيل ماليس

بموجود وكل ماهو ممكن وجوده لله فهو موجود فليس يفوته شئ حتى يكون يطلبه مشتهيا وينيله ملتذا فلم تتصور هذه الأمور فى حقه تعالى واذا قيل ان فقد التألم والاحساس بالضرب نقصان فى حق الخدر وان ادراكه كمال وان سقوط الشهوة من معدته نقصان وثبوتها كمال أريد به انه كمال بالاضافة الى ضده الذى هو مهلك فى حقه فصار كمالا بالاضافة الى الهلاك لان النقصان خير من الهلاك فهو اذاليس كمالا فى ذاته بخلاف العلم وهذه الادراكات

﴿ الصفة السابعة الكلام ﴾ ندعى ان صانع العالم متكلم كما أجمع عليه المسلمون . واعلم أن من أراد اثبات الكلام بأن العقل يقضى بجواز كون الخلق مرددين تحت الأمر والنهى وكل صفة جائزة فى المخلوقات تستند الى صفة واجبة فى الخالق فهو فى شطط اذ يقال له ان أردت جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور منهم الكلام فسلم وان أردت جوازه على العموم من الخلق والخالق فقد أخذت محل النزاع مسلما فى نفس الدليل وهو غير مسلم ومن أراد اثبات الكلام بالاجماع أو بقول الرسول فقد سام نفسه خطة خسف لان الاجماع يستند الى قول الرسول عليه الصلاة والسلام ومن أنكر كون البارى متكلما فبالضرورة ينكر تصور الرسول اذ معنى الرسول المبلغ فالرسول المرسل * فان لم يكن للكلام متصور فى حق من أدعى انه مرسل كيف يتصور الرسول ومن قال انا رسول الارض أو رسول الجبل اليكم فلا نصغى ليه لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والارض ولله المثل الأعلى ولكن من يعتقد استحالة الكلام فى حق الله تعالى استحال منه أن يصدق الرسول اذ المكذب بالكلام لابد أن يكذب بتبليغ الكلام والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام والرسول عبارة عن المبلغ فلعل الاقوم منهج ثالث وهو الذى سلكناه فى اثبات السمع والبصر فى ان الكلام للحى إما أن يقال هو كمال أو يقال هو نقص أو يقال لا هو نقص ولا هو كمال و باطل أن يقال هو نقص أوهو لا نقص ولا كمال فثبت بالضرورة انه كمال وكل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الأولى كما سبق . فان قيل الكلام الذى جعلتموه منشأ نظركم هو كلام الخلق وذلك اما أن يراد به الاصوات والحروف أو يراد به القدرة على ايجاد الاصوات والحروف فى نفس القادر أو يراد به معنى ثالث سواهما فان أريد به الاصوات والحروف فهى حوادث ومن الحوادث ماهى كمالات فى حقنا لكن لا يتصور قيامها فى ذات الله سبحانه وتعالى وان قام بغيره لم يكن هو متكلما به بل كان المتكلم به المحل الذى قام به وان أريد به القدرة على خلق الاصوات فهو كمال ولكن المتكلم ليس متكلما باعتبار قدرته على خلق الاصوات فقط بل باعتبار خلقه للكلام فى نفسه والله تعالى قادر على خلق الاصوات فله

كمال القدرة ولكن لا يكون متكلما به الا اذا خلق الصوت فى نفسه وهو محال اذ يصير به محلا للحوادث فاستحال أن يكون متكلما وان أريد بالكلام أمر ثالث فليس بمفهوم واثبات مالا يفهم محال . قلنا هذا التقسيم صحيح والسؤال فى جميع اقسامه معترف به الا فى انكار القسم الثالث فانا معترفون باستحالة قيام الأصوات بذاته و باستحالة كونه متكلما بهذا الاعتبار ولكنا نقول الانسان يسمى متكلما باعتبارين أحدهما بالصوت والحرف والآخر بكلام النفس الذى ليس بصوت وحرف وذلك كمال وهو فى حق الله تعالى غير محال ولا هو دال على الحدوث ونحن لا نثبت فى حق الله تعالى الا كلام النفس وكلام النفس لا سبيل الى انكاره فى حق الانسان زائدا على القدرة والصوت حتى يقول الانسان زورت البارحة فى نفسى كلاما و يقال فى نفس فلان كلام وهو يريد أن ينطق به و يقول الشاعر

لا يعجبنك من أثير خطه ✽ حتى يكون مع الكلام أصيلا

ان الكلام لفى الفؤاد وانما ✽ جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وما ينطق به الشعراء يدل على انه من الجليات التى يشترك كافة الخلق فى دركها فكيف ينكر فان قيل كلام النفس بهذا التأويل معترف به ولكنه ليس خارجا عن العلوم والادراكات وليس جنسا برأسه البتة ولكن ما يسميه الناس كلام النفس وحديث النفس هو العلم بنظم الالفاظ والعبارات وتأليف المعانى المعلومة على وجه مخصوص فليس فى القلب الا معانى معلومة وهى العلوم والفاظ مسموعة هى معلومة بالسماع وهو أيضا علم معلوم اللفظ و ينضاف اليه تأليف المعانى والالفاظ على ترتيب وذلك فعل يسمى فكرا وتسمى القدرة التى عنها يصدر الفعل قوة مفكرة . فان أثبتم فى النفس شيأ سوى نفس الفكر الذى هو ترتيب الالفاظ والمعانى وتأليفها وسوى القوة المفكرة التى هى قدرة عليها وسوى العلم بالمعانى مفترقها ومجموعها وسوى العلم بالالفاظ المرتبة من الحروف مفترقها ومجموعها فقد أثبتم أمرا منكرا لا نعرفه . وايضاحه ان الكلام إما أمر أو نهى أو خبر أو استخبار . أما الخبر فلفظ يدل على علم فى نفس المخبر فمن علم الشئ وعلم اللفظ الموضوع للدلالة على ذلك الشىء كالضرب مثلا فانه معنى معلوم يدرك بالحس ولفظ الضرب الذى هو مؤلف من الضاد والراء والباء الذى وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس هى معرفة أخرى فكان له قدرة على اكتساب هذه الاصوات بلسانه وكانت له ارادة للدلالة وارادة لاكتساب اللفظ ثم منه قوله ضرب ولم يفتقر الى أمر زائد على هذه الأمور فكل أمر قدرتموه سوى هذا فنحن نقدر نفيه و يتم مع ذلك قولك ضرب و يكون خبرا وكلاما . وأما الاستخبار فهو دلالة على ان فى النفس طلب

معرفة . وأما الأمر فهو دلالة على ان فى النفس طلب فعل المأمور وعلى هذا يقاس النهى وسائر الاقسام من الكلام ولا يعقل أمر آخر خارج عن هذا وهذه الجملة فبعضها محال عليه كالأصوات و بعضها موجود لله كالارادة والعلم والقدرة . وأما ماعداها فغير مفهوم والجواب ان الكلام الذى نريده معنى زائد على هذه الجملة ولنذكره فى قسم واحد من أقسام الكلام وهو الأمر حتى لا يطول الكلام . فنقول قول السيد لغلامه قم لفظ يدل على معنى والمعنى المدلول عليه فى نفسه هو كلام وليس ذلك شيأ مما ذكرتموه ولا حاجة الى الاطناب فى التقسيمات وانما يتوهم رده ماأراد الى الأمر أو الى ارادة الدلالة ومحال أن يقال انه ارادة الدلالة لان الدلالة تستدعى مدلولا والمدلول غير الدليل وغير ارادة الدلالة ومحال أن يقال انه ارادة الامر لانه قد يأمر وهو لا يريد الامتثال بل يكرهه كالذى يعتذر عند السلطان الهام بقتله تو بيخاله على ضرب غلامه بأنه انما ضربه لعصيانه وآيته انه يأمره بين يدى الملك فيعصيه فاذا أراد الاحتجاج به وقال للغلام بين يدى الملك قم فانى عازم عليك بأمر جزم لا عذر لك فيه ولا يريد أن يقوم فهو فى هذا الوقت آمر بالقيام قطعا وهو غير مريد للقيام قطعا فالطلب الذى قام بنفسه الذى دل لفظ الآمر عليه هو الكلام وهو غير ارادة القيام وهذا واضح عند المصنف . فان قيل هذا الشخص ليس بآمر على الحقيقة ولكنه موهم انه آمر . قلنا هذا باطل من وجهين أحدهما انه لولم يكن آمرا لما تمهد عذره عند الملك ولقيل له أنت فى هذا الوقت لا يتصور منك الأمر لان الأمر هو طلب الامتثال و يستحيل ان تريد الآن الامتثال وهو سبب هلاكك فكيف تطمع فى أن تحتج بمعصيته لأمرك وأنت عاجز عن أمره اذ أنت عاجز عن ارادة مافيه هلاكك وفى امتثاله هلاكك ولا شك فى انه قادر على الاحتجاج وان حجته قائمة وممهدة لعذره وحجته بمعصية الامر فلو تصور الامر مع تحقق كراهته الامتثال لما تصور احتجاج السيد بذلك البتة وهذا قاطع فى نفسه لمن تأمله . الثانى هو ان هذا الرجل لو حكى الواقعة للمفتيين وحلف بالطلاق الثلاث انى أمرت العبد بالقيام بين يدى الملك بعد جريان عتاب الملك فعصى لأفتى كل مسلم بأن طلاقه غير واقع وليس للمفتى أن يقول انا أعلم انه يستحيل أن تريد فى مثل هذا الوقت امتثال الغلام وهو سبب هلاكك والأمر هو ارادة الامتثال فاذا ماأمرت هذا لو قاله المفتى فهو باطل بالاتفاق فقد انكشف الغطاء ولاح وجود معنى هو مدلول اللفظ زائد على ماعداه من المعانى ونحن نسمى ذلك كلاما وهو جنس مخالف للعلوم والارادات والاعتقادات وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعالى بل يجب ثبوته فانه نوع كلام فاذا هو المعنى بالكلام القديم * وأما الحروف فهى حادثة وهى دلالات على الكلام والدليل

غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول وان كانت دلالته ذاتية كالعالم فانه حادث ويدل على صانع قديم فمن أين يبعد أن تدل حروف حادثة على صفة قديمة مع ان هذه دلالة بالاصطلاح ولما كان كل كلام النفس دقيقا زل عن ذهن أكثر الضعفاء فلم يثبتوا الا حروفا وأصواتا ويتوجه لهم على هذا المذهب أسئلة واستبعادات نشير الى بعضها ليستدل بها على طريق الدفع فى غيرها

﴿ الاول قول القائل كيف سمع موسى كلام الله تعالى أسمع صوتا وحرفا فان قلتم ﴾ ذلك فاذا لم يسمع كلام الله فان كلام الله تعالى ليس بحرف وان لم يسمع حرفا ولا صوتا فكيف يسمع ما ليس بحرف ولا صوت . قلنا سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لا يفهم المطلوب من سؤال كيف وانه ماذا يطلب به وبماذا يمكن جوابه فلتفهم ذلك حتى تعرف استحالة السؤال فنقول السمع نوع ادراك فقول القائل كيف سمع كقول القائل كيف أدركت بحاسة الذوق حلاوة السكر وهذا السؤال لا سبيل الى شفائه الا بوجهين . أحدهما ان نسلم سكرا الى هذا السائل حتى يذوقه ويدرك طعمه وحلاوته فيقول أدركت انا كما أدركته أنت الآن وهذا هو الجواب الشافى والتعريف التام . والثانى . أن يتعذر ذلك اما لفقد السكر أو لعدم الذوق فى السائل للسكر فيقول أدركت طعمه كما أدركت أنت حلاوة العسل فيكون هذا جوابا صوابا من وجه وخطأ من وجه اما وجه كونه صوابا فانه تعريف بشىء يشبه المسؤول عنه من وجه وان كان لا يشبهه من كل الوجوه وهو أصل الحلاوة فان طعم العسل يخالف طعم السكر وان قاربه من بعض الوجوه وهو أصل الحلاوة وهذا غاية الممكن فان لم يكن السائل قد ذاق حلاوة شىء أصلا تعذر جوابه وتفهيم ما سأل عنه وكان كالعنين يسأل عن لذة الجماع وقط ما أدركه فيمتنع تفهيمه الا أن نشبه له الحالة التى يدركها المجامع بلذة الاكل فيكون خطأ من وجه اذ لذة الجماع والحالة التى يدركها المجامع لا تساوى الحالة التى يدركها الآكل الا من حيث ان عموم اللذة قد شملها فان لم يكن قد التذ بشىء قط تعذر أصل الجواب وكذلك من قال كيف سمع كلام الله تعالى فلا يمكن شفاؤه فى السؤال الا بأن نسمعه كلام الله تعالى القديم وهو متعذر فان ذلك من خصائص الكليم عليه السلام فنحن لا نقدر على اسماعه أو تشبيه ذلك بشىء من مسموعاته وليس فى مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى فان كل مسموعاته التى ألفها أصوات والاصوات لا تشبه ما ليس بأصوات فيتعذر تفهيمه بل الأصم لو سأل وقال كيف تسمعون أنتم الاصوات وهو ما سمع قط صوتا لم نقدر على جوابه فانا ان قلنا كما تدرك أنت المبصرات فهو ادراك فى

الأذن كادراك البصر فى العين كان هذا خطأ فان ادراك الاصوات لا يشبه إبصار الالوان فدل ان هذا السؤال محال بل لو قال القائل كيف يرى رب الارباب فى الآخرة كان جوابه محالا لا محالة لانه يسأل عن كيفية مالا كيفية له اذ معنى قول القائل كيف هو أى مثل أى شىء هو مما عرفناه . فان كان مايسأل عنه غير مماثل لشىء مما عرفه . كان الجواب محالا ولم يدل ذلك على عدم ذات الله تعالى فكذلك تعذر هذا لا يدل على عدم كلام الله تعالى بل ينبغى أن يعتقد ان كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شىء كما ان ذاته ذات قديمة ليس كمثلها شىء وكما نرى ذاته رؤية تخالف رؤية الاجسام والاعراض ولا تشبهها فيسمع كلامه سماعا يخالف الحروف والاصوات

﴿الاستبعاد الثانى أن يقال كلام الله سبحانه حال فى المصاحف أم لا﴾ فان كان حالا فكيف حل القديم فى الحادث فان قلتم لا فهو خلاف الاجماع اذا احترام المصحف مجمع عليه حتى حرم على المحدث مسه وليس ذلك الالأن فيه كلام الله تعالى . فنقول كلام الله تعالى مكتوب فى المصاحف محفوظ فى القلوب مقروء بالألسنة وأما الكاغد والحبر والكتابة والحروف والاصوات كلها حادثة لانها أجسام وأعراض فى أجسام فكل ذلك حادث وان قلنا انه مكتوب فى المصحف أعنى صفته تعالى القديم لم يلزم أن تكون ذات القديم فى المصحف كما أنا اذا قلنا النار مكتوبة فى الكتاب لم يلزم منه أن تكون ذات النار حالة فيه اذ لو حلت فيه لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار بلسانه لاحترق لسانه فالنار جسم حار وعليه دلالة هى الاصوات المقطعة تقطيعا يحصل منه النون والالف والراء فالحار المحرق ذات المدلول عليه لا نفس الدلالة فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول لا ذات الدليل والحروف أدلة وللادلة حرمة اذ جعل الشرع لها حرمة فلذلك وجب احترام المصحف لان فيه دلالة على صفة الله تعالى

﴿الاستبعاد الثالث ان القرآن كلام الله تعالى أم لا . فان قلتم لا﴾ فقد خرقتم الاجماع وان قلتم نعم فما هو سوى الحروف والاصوات ومعلوم ان قراءة القارىء هى الحروف والاصوات . فنقول هاهنا ثلاثة ألفاظ قراءة ومقروء وقرآن أما المقروء فهو كلام الله تعالى أعنى صفته القديمة القائمة بذاته وأما القراءة فهى فى اللسان عبارة عن فعل القارىء الذى كان ابتدأه بعدان كان تاركاله ولا معنى للحادث الا انه ابتدىء بعدان لم يكن فان كان الخصم لا يفهم هذا من الحادث فلنترك لفظ الحادث والمخلوق ولكن نقول القراءة فعل ابتدأه القارىء بعدان لم يكن يفعله وهو محسوس وأما القرآن فقد يطلق و يراد به المقروء فان

أريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق وهو الذى أراده السلف رضوان الله عليهم بقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق أى المقروء بالالسنة وان أريد به القراءة التى هى فعل القارئ ففعل القارئ لا يسبق وجود القارئ ومالا يسبق وجود الحادث فهو حادث وعلى الجملة من يقول ما أحدثته باختيارى من الصوت وتقطيعه وكنت ساكتا عنه قبله فهو قديم فلا ينبغى أن يخاطب ويكلف بل ينبغى أن يعلم المسكين انه ليس يدرى مايقوله ولا هو يفهم معنى الحرف ولا هو يعلم معنى الحادث ولو علمها لعلم انه فى نفسه اذا كان مخلوقا كان مايصدر عنه مخلوقا وعلم ان القديم لا ينتقل الى ذات حادثة فلنترك التطويل فى الجليات فان قول القائل بسم الله ان لم تكن السين فيه بعد الباء لم يكن قرآنا بل كان خطأ واذا كان بعد غيره ومتأخرا عنه فكيف يكون قديما ونحن نريد بالقديم مالا يتأخر عن غيره أصلا

﴿ الاستبعاد الرابع ﴾ قولهم أجمعت الأمة على ان القرآن معجزة للرسول عليه السلام وانه كلام الله تعالى فانه سور وآيات ولها مقاطع ومفاتح وكيف يكون للقديم مقاطع ومفاتح وكيف ينقسم للسور والآيات وكيف يكون القديم معجزة للرسول عليه السلام والمعجزة هى فعل خارق للعادة وكل فعل فهو مخلوق فكيف يكون كلام الله تعالى قديما . قلنا أتنكرون ان لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقروء أم لا فان اعترفتم به فكل ما أورده المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم كقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق أرادوا به المقروء وكل ما وصفوه به مما لا يحتمله القديم ككونه سور وآيات ولها مقاطع ومفاتح أرادوا به العبارات الدالة على الصفة القديمة التى هى قراءة واذا صار الاسم مشتركا امتنع التناقض فالاجماع منعقد على ان لا قديم الا الله تعالى والله تعالى يقول (حتى عاد كالعرجون القديم) ولكن نقول اسم القديم مشترك بين معنيين فاذا ثبت من وجه لم يستحل نفيه من وجه آخر فكذا يسمى القرآن وهو جواب عن كل مايوردونه من الاطلاقات المتناقضة فان أنكروا كونه مشتركا فنقول أما اطلاقه لارادة المقروء دل عليه كلام السلف رضى الله عنهم ان القرآن كلام الله سبحانه غير مخلوق مع علمهم بأنهم وأصواتهم وقراءتهم وأفعالهم مخلوقة . وأما اطلاقه لارادة القراءة فقد قال الشاعر

ضحوا باشمط عنوان السجود به * يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

يعنى القراءة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أذن الله لشئ كاذنه لنبى حسن الترنم بالقرآن والترنم يكون بالقراءة وقال كافة السلف القرآن كلام الله غير مخلوق وقالوا القرآن معجزة وهى فعل الله تعالى اذ علموا ان القديم لا يكون معجزا فبان انه اسم مشترك ومن لم يفهم

اشتراك اللفظ ظن تناقضا فى هذه الاطلاقات

﴿الاستبعاد الخامس﴾ أن يقال، معلوم انه لامسموع الآن الا الاصوات وكلام الله مسموع الآن بالاجماع و بدليل قوله تعالى (وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) . فنقول ان كان الصوت المسموع للمشرك عند الاجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم بذاته فأى فضل لموسى عليه السلام فى اختصاصه بكونه كليما لله على المشركين وهم يسمعون ولا يتصور عن هذا جواب الا أن نقول مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة بالله تعالى ومسموع المشرك أصوات دالة على تلك الصفة وتبين به على القطع الاشتراك إما فى اسم الكلام وهو تسمية الدلالات باسم المدلولات فان الكلام هو كلام النفس تحقيقا ولكن الالفاظ لدلالتها عليه أيضا تسمى كلاما كما تسمى علما اذ يقال سمعت علم فلان وانما نسمع كلامه الدال على علمه و إما فى اسم المسموع فان المفهوم المعلوم بسماع غيره وقد يسمى مسموعا كما يقال سمعت كلام الامير على لسان رسوله ومعلوم ان كلام الامير لا يقوم بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الامير فهذا ما أردنا أن نذكره فى ايضاح مذهب أهل السنة فى الكلام النفسى المعدود من الغوامض و بقية أحكام الكلام نذكرها عند التعرض لأحكام الصفات

﴿القسم الثانى من هذا القطب﴾

(فى أحكام الصفات عامة ما يشترك فيها أو يفترق وهى أربعة أحكام)

(الحكم الاول) ان الصفات السبعة التى دللنا عليها ليست هى الذات بل هى زائدة على الذات فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم وحى بحياة وقادر بقدرة هكذا فى جميع الصفات وذهبت المعتزلة والفلاسفة الى انكار ذلك وقالوا القديم ذات واحدة قديمة ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة وانما الدليل يدل على كونه عالما قادرا حيا لا على العلم والقدرة والحياة ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج الى تكرير جميع الصفات وزعموا ان العالمية حال للذات وليست بصفة لكن المعتزلة ناقضوا فى صفتين اذ قالوا انه مريد بارادة زائدة على الذات ومتكلم بكلام هو زائد على الذات الا أن الارادة يخلقها فى غير محل والكلام يخلقه فى جسم جماد و يكون هو المتكلم به والفلاسفة طردوا قياسهم فى الارادة وأما الكلام فانهم قالوا انه متكلم بمعنى انه يخلق فى ذات النبى عليه الصلاة والسلام سماع أصوات منظومة إما فى النوم و إما فى اليقظة ولا يكون لتلك الاصوات وجود من خارج البتة بل فى سمع النبى كما يرى النائم أشخاصا لا وجود لها ولكن تحدث صورها فى دماغه وكذلك يسمع أصواتا

لا وجود لها حتى ان الحاضر عند النائم لا يسمع والنائم قد يسمع ويهوله الصوت الهائل ويزعجه
وينتبه خائفا مذعورا وزعموا ان النبي اذا كان عالى الرتبة فى النبوة ينتهى صفاء نفسه الى أن
يرى فى اليقظة صورا عجيبة ويسمع منها أصواتا منظومة فيحفظها ومن حواليه لا يرون
ولا يسمعون وهذا المعنى عندهم برؤية الملائكة وسماع القرآن منهم ومن ليس فى الدرجة العالية
فى النبوة فلا يدرى ذلك الا فى المنام فهذا تفصيل مذاهب الضلال والغرض إثبات الصفات
والبرهان القاطع هو ان من ساعد على انه تعالى عالم فقد ساعد على ان له علما فان المفهوم من
قولنا عالم ومن له علم واحد فان العاقل يعقل ذاتا ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك فيكون قد عقل
صفة وموصوفا والصفة علم مثلا وله عبارتان أحدهما طويلة وهى أن نقول هذه الذات قد قام بها
علم والأخرى وجيزة أوجزت بالتصريف والاشتقاق وهى ان الذات عالمة كما نشاهد الانسان
شخصا ونشاهد نعلا ونشاهد دخول رجله فى النعل فله عبارة طويلة وهو أن نقول هذا
الشخص رجله داخلة فى نعله أو نقول هو متنعل ولا معنى لكونه متنعلا الا انه ذو نعل وما يظن
من ان قيام العلم بالذات يوجب للذات حالة تسمى عالمية هوس محض بل العلم هى الحالة فلا معنى
لكونه عالما الا كون الذات على صفة وحال تلك الصفة الحال وهى العلم فقط ولكن من يأخذ
المعانى من الالفاظ فلا بد أن يغلط . فاذا تكررت الالفاظ بالاشتقاقات فاشتقاق صفة العالم
من لفظ العلم أورث هذا الغلط فلا ينبغى أن يغتر به وبهذا يبطل جميع ما قيل وطول من العلة
والمعلول وبطلان ذلك جلى بأول العقل لمن لم يتكرر على سمعه ترديد تلك الالفاظ ومن علق
ذلك بفهمه فلا يمكن نزوعه منه الا بكلام طويل لا يحتمله هذا المختصر . والحاصل هو انا نقول
للفلاسفة والمعتزلة هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهوم من قولنا موجود أو فيه اشارة الى
وجود وزيادة فان قالوا لا فاذا كل من قال هو موجود عالم كأنه قال هو موجود وهذا ظاهر
الاستحالة واذا كان فى مفهومه زيادة فتلك الزيادة هل هى مختصة بذات الموجود أم لا . فان
قالوا لا فهو محال اذ يخرج به عن أن يكون وصفا له وان كان مختصا بذاته فنحن لا نعنى بالعلم
الا ذلك وهى الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التى يحسن أن يشتق
للموجود بسببه منه اسم العالم فقد ساعدتم على المعنى وعاد النزاع الى اللفظ . وان أردت ايراده
على الفلاسفة قلت مفهوم قولنا قادر مفهوم قولنا عالم أم غيره فان كان هو ذلك بعينه فكأنا
قلنا قادر قادر فانه تكرار محض وان كان غيره فاذا هو المراد فقد أثبتم مفهومين أحدهما
يعبر عنه بالقدرة والآخر بالعلم ورجع الانكار الى اللفظ . فان قيل قولكم أمر مفهومه عين
المفهوم من قولكم آمر وناه ومخبر او غيره فان كان عينه فهو تكرار محض وان كان غيره

فليكن له كلام هو أمر وآخر هو نهى وآخر هو خبر وليكن خطاب كل شئ مفارقا لخطاب غيره وكذلك مفهوم قولكم انه عالم بالاعراض أهو عين مفهوم قولكم انه عالم بالجواهر أوغيره فان كان عينه فليكن الانسان العالم بالجوهر عالما بالعرض بعين ذلك العلم حتى يتعلق علم واحد بمتعلقات مختلفة لانهاية لها وان كان غيره فليكن لله علوم مختلفة لانهاية لها وكذلك الكلام والقدرة والارادة وكل صفة لانهاية لمتعلقاتها ينبغى أن لايكون لاعداد تلك الصفة نهاية وهذا محال فان جاز أن تكون صفة واحدة تكون هى الامر وهى النهى وهى الخبر وتنوب عن هذه المختلفات جاز أن تكون صفة واحدة تنوب عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات . ثم اذا جاز ذلك جاز أن تكون الذات بنفسها كافية ويكون فيها معنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة وعند ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة والجواب أن تقول هذا السؤال يحرك قطبا عظيما من إشكالات الصفات ولا يليق حلها بالمختصرات ولكن اذ سبق القلم الى ايراده فانرمز الى مبدإ الطريق فى حله وقد كاع عنه أكثر المحصلين وعدلوا الى التمسك بالكتاب والاجماع وقالوا هذه الصفات قد ورد الشرع بها اذ دل الشرع على العلم وفهم منه الواحد لا محالة والزائد على الواحد لم يرد فلا يعتقد وهذا لا يكاد يشفى فانه قد ورد بالأمر والنهى والخبر والتوراة والانجيل والقرآن فما المانع من أن يقال الامر غير النهى والقرآن غير التوراة وقد ورد بانه تعالى يعلم السر والعلانية والظاهر والباطن والرطب واليابس وهلم جرا الى مايشتمل القرآن عليه فلعل الجواب مانشير الى مطلع تحقيقه وهو ان كل فريق من العقلاء مضطر الى أن يعترف بان الدليل قد دل على أمر زائد على وجود ذات الصانع سبحانه وهو الذى يعبر عنه بانه عالم وقادر وغيره والاحتمالات فيه ثلاثة طرفان وواسطة والاقتصاد أقرب الى السداد . أما الطرفان فأحدهما فى التفريط وهو الاقتصار على ذات واحدة تؤدى جميع هذه المعانى وتنوب عنها كما قالت الفلاسفة . والثانى طرف الافراط وهو إثبات صفة لانهاية لآحادها من العلوم والكلام والقدرة وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات وهذا إسراف لاصائر اليه الا بعض المعتزلة وبعض الكرامية . والرأى الثالث هو القصد والوسط وهو أن يقال المختلفات لاختلافها درجات فى التقارب والتباعد فرب شيئين مختلفتين بذاتيهما كاختلاف الحركة والسكون واختلاف القدرة والعلم والجوهر والعرض ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلفان لذاتيهما وانما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغاير التعلق فليس الاختلاف بين القدرة والعلم كالاختلاف بين العلم بسواد والعلم بسواد آخر أو ببياض آخر ولذلك اذا حددت العلم بحد دخل فيه العلم بالمعلومات كلها

فنقول الاقتصاد فى الاعتقاد أن يقال كل اختلاف يرجع الى تباين الذوات بأنفسها فلا يمكن أن يكفى الواحد منها وينوب عن المختلفات فوجب أن يكون العلم غير القدرة وكذلك الحياة وكذا الصفات السبعة وان تكون الصفات غير الذات من حيث ان المباينة بين الذات الموصوفة و بين الصفة أشد من المباينة بين الصفتين وأما العلم بالشىء فلا يخالف العلم بغيره الا من جهة تعلقه بالمتعلق فلا يبعد أن تتميز الصفة القديمة بهذه الخاصية وهو أن لا يوجب تباين المتعلقات فيها تباينا وتعددا . فان قيل فليس فى هذا قطع دابر الاشكال لانك اذا اعترفت باختلاف ما بسبب اختلاف المتعلق فالاشكال قائم فالك وللنظر فى سبب الاختلاف بعد وجود الاختلاف . فأقول غاية الناصر لمذهب معين أن يظهر على القطع ترجيح اعتقاده على اعتقاد غيره وقد حصل هذا على القطع اذ لا طريق الا واحد من هذه الثلاث أو اختراع رابع لا يعقل وهذا الواحد اذا قوبل بطرفيه المتقابلين له علم على القطع رجحانه واذ لم يكن بد من اعتقاد ولا معتقد الا هذه الثلاث وهذا أقرب الثلاث فيجب اعتقاده و إن بقى ما يحيك فى الصدر من اشكال يلزم على هذا واللازم على غيره أعظم منه وتعليل الاشكال ممكن اما قطعه بالكلية والمنظور فيه هى الصفات القديمة المتعالية عن افهام الخلق فهو أمر ممتنع الا بتطويل لا يحتمله الكتاب هذا هو الكلام العام . وأما المعتزلة فانا نخصهم بالاستغراق بين القدرة والارادة . ونقول لو جاز أن يكون قادرا بغير قدرته جاز أن يكون مريدا بغير ارادة ولا فرقان بينهما . فان قيل هو قادر لنفسه فلذلك كان قادرا على جميع المقدورات ولو كان مريدا لنفسه لكان مريدا لجملة المرادات وهو محال لان المتضادات يمكن ارادتها على البدل لا على الجمع وأما القدرة فيجوز أن تتعلق بالضدين . والجواب أن نقول قولوا انه مريد لنفسه ثم يختص ببعض الحادثات المرادات كما قلتم قادر لنفسه ولا تتعلق قدرته الا ببعض الحادثات فان جملة أفعال الحيوانات والمتولدات خارجة عن قدرته وارادته جميعا عندكم فاذا جاز ذلك فى القدرة جاز فى الارادة أيضا . وأما الفلاسفة فانهم ناقضوا فى الكلام وهو باطل من وجهين . أحدهما قولهم ان الله سبحانه وتعالى متكلم مع انهم لا يثبتون كلام النفس ولا يثبتون الاصوات فى الوجود وانما يثبتون سماع الصوت بالخلق فى أذن النبى من غير صوت من خارج ولو جاز أن يكون ذلك بما يحدث فى دماغ غيره موصوفا بأنه متكلم لجاز أن يكون موصوفا بأنه مصوت ومتحرك لوجود الصوت والحركة فى غيره وذلك محال . والثانى ان ما ذكروه رد للشرع كله فان ما يدركه النائم خيال لا حقيقة له فاذا رددت معرفة النبى لكلام الله تعالى الى التخيل الذى يشبه أضغاث احلام فلا يثق به النبى ولا يكون ذلك علما و بالجملة هؤلاء لا يعتقدون

الدين والاسلام وانما يجملون باطلاق عبارات احترازا من السيف والكلام معهم فى أصل الفعل وحدوث العالم والقدرة فلا تشتغل معهم بهذه التفصيلات . فان قيل أفتقولون ان صفات الله تعالى غير الله تعالى . قلنا هذا خطأ فانا اذا قلنا الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردها اذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أخلوها عن صفات الالهية كما لا يقال الفقه غير الفقيه ويد زيد غير زيد ويد النجار غير النجار لان بعض الداخل فى فى الاسم لا يكون عين الداخل فى الاسم فيد زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلا اللفظين محال وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل فلو قيل الفقه غير الانسان فهو تجوز ولا يجوز أن يقال غير الفقيه فان الانسان لا يدل على صفة الفقه فلا جرم يجوز أن يقال الصفة غير الذات التى تقوم بها الصفة كما يقال العرض القائم بالجوهر هو غير الجوهر على معنى أن مفهوم اسمه غير مفهوم اسم الآخر وهذا حصر جائز بشرطين . أحدهما أن لا يمنع الشرع من اطلاقه وهذا مختص بالله تعالى . والثانى أن لا يفهم من الغير ما يجوز وجوده دون الذى هو غيره بالاضافات اليه فانه ان فهم ذلك لم يمكن أن يقال سواد زيد غير زيد لانه لا يوجد دون زيد فاذا قد انكشف بهذا ما هو حظ المعنى وما هو حظ اللفظ فلا معنى للتطويل فى الجليات

﴿الحكم الثانى فى الصفات﴾ ندعى ان هذه الصفات كلها قائمة بذاته لا يجوز أن يقوم شئ منها بغير ذاته سواء كان فى محل أو لم يكن فى محل . وأما المعتزلة فانهم حكموا بأن الارادة لا تقوم بذاته تعالى فانها حادثة وليس هو محلا للحوادث ولا يقوم بمحل آخر لانه يؤدى الى أن يكون ذلك المحل هو المريد به فهى توجد لا فى محل . وزعموا ان الكلام لا يقوم بذاته لانه حادث ولكن يقوم بجسم هو جماد حتى لا يكون هو المتكلم به بل المتكلم به هو الله سبحانه . أما البرهان على ان الصفات ينبغى أن تقوم بالذات فهو عند من فهم ما قدمناه مستغنى عنه فان الدليل لما دل على وجود الصانع سبحانه دل بعده على ان الصانع تعالى بصفة كذا ولا نعنى بأنه تعالى على صفة كذا الا انه تعالى على تلك الصفة ولا فرق بين كونه على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته وقد بينا ان مفهوم قولنا عالم واحد بذاته تعالى علم واحد كمفهوم قولنا مريد وقامت بذاته تعالى ارادة واحدة ومفهوم قولنا لم تقم بذاته ارادة وليس بمريد واحد فتسمية الذات مريدة بارادة لم تقم به كتسميته متحركا بحركة لم تقم به واذا لم تقم الارادة به فسواء كانت موجودة أو معدومة فقول القائل انه مريد لفظ خطأ لا معنى له وهكذا المتكلم فانه متكلم باعتبار كونه محلا للكلام اذ لا فرق بين قولنا هو متكلم وبين قولنا قام الكلام به ولا فرق

بين قولنا ليس بمتكلم وقولنا لم يقم بذاته كلام كما فى كونه مصوتا ومتحركا فان صدق على الله تعالى قولنا لم يقم بذاته كلام صدق قولنا ليس بمتكلم لانهما عبارتان عن معنى واحد والعجب من قولهم ان الارادة توجد لا فى محل فان جاز وجود صفة من الصفات لا فى محل فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة بل الكلام فلم قالوا بخلق الاصوات فى محل فلتخلق فى غير محل . وان لم يعقل الصوت الا فى محل لانه عرض وصفة فكذا الارادة و لو عكس هذا لقيل انه خلق كلاما لا فى محل وخلق ارادة فى محل لكان العكس كالطرد ولكن لما كان أول المخلوقات يحتاج الى الارادة والمحل مخلوق لم يمكنهم تقدير محل الارادة موجودا قبل الارادة فانه لا محل قبل الارادة الا ذات الله تعالى ولم يجعلوه محل للحوادث ومن جعله محلا للحوادث أقرب حال منهم فان استحالة وجود ارادة فى غير محل واستحالة كونه مريدا بارادة لا تقوم به واستحالة حدوث ارادة حادثة به بلا ارادة تدرك ببديهة العقل أو نظره الجلى فهذه ثلاثة استحالات جلية وأما استحالة كونه محلا للحوادث فلا يدرك الا بنظر دقيق كما سنذكره

﴿ الحكم الثالث ﴾ ان الصفات كلها قديمة فانها ان كانت حادثة كان القديم سبحانه محلا للحوادث وهو محال أو كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك أظهر استحالة كما سبق ولم يذهب أحد الى حدوث الحياة والقدرة وانما اعتقدوا ذلك فى العلم بالحوادث وفى الارادة وفى الكلام ونحن نستدل على استحالة كونه محلا للحوادث من ثلاثة أوجه . الدليل الأول ان كل حادث فهو جائز الوجود والقديم الأزلى واجب الوجود ولو تطرق الجواز الى صفاته لكان ذلك مناقضا لوجوب وجوده فان الجواز والوجوب يتناقضان فكل ما هو واجب الذات فمن المحال أن يكون جائز الصفات وهذا واضح بنفسه . الدليل الثانى وهو الأقوى انه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لا يخلو إما أن يرتقى الوهم الى حادث يستحيل قبله حادث أو لا يرتقى اليه بل كان حادث فيجوز أن يكون قبله حادث فان لم يرتق الوهم اليه لزم جواز اتصافه بالحوادث أبدا ولزم منه حوادث لا أول لها وقد قام الدليل على استحالته وهذا القسم ما ذهب اليه أحد من العقلاء وان ارتقى الوهم الى حادث استحال قبله حدوث حادث فتلك الاستحالة لقبول الحادث فى ذاته لا تخلو إما أن تكون لذاته أو لزائد عليه و باطل أن يكون لزائد عليه فان كل زائد يفرض ممكن تقدير عدمه فيلزم منه تواصل الحوادث أبدا وهو محال فلم يبق الا أن استحالته من حيث إن واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته فاذا كان ذلك مستحيلا فى ذاته ازلا استحال أن ينقلب المحال جائزا و ينزل ذلك منزلة استحالته لقبول اللون

أزلا فان ذلك يبقى فيما لا يزال لانه لذاته لا يقبل اللون باتفاق العقلاء ولم يجز أن تتغير تلك الاستحالة
الى الجواز فكذلك سائر الحوادث . فان قيل هذا يبطل بحدث العالم فانه كان ممكنا قبل حدوثه
ولم يكن الوهم يرتقى الى وقت يستحيل حدوثه قبله ومع ذلك يستحيل حدوثه أزلا ولم يستحل
على الجملة حدوثه . قلنا هذا الالزام فاسد فانا لم نحيل إثبات ذات تنبو عن قبول حادث لكونها
واجبة الوجود ثم تنقلب الى جواز قبول الحوادث والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة
بأنها قابلة للحدوث أو غير قابلة حتى ينقلب الى قبول جواز الحدوث فيلزم ذلك على مساق
دليلنا * نعم يلزم ذلك المعتزلة حيث قالوا للعالم ذات فى العدم قديمة قابلة للحدوث يطرأ عليها
الحدوث بعد ان لم يكن فأما على أصلنا فغير لازم وانما الذى نقوله فى العالم انه فعل وقدم الفعل
محال لان القديم لا يكون فعلا . الدليل الثالث هو انا نقول اذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو
قبل ذلك إما أن يتصف بضد ذلك الحادث أو بالانفكاك عن ذلك الحادث وذلك الضد أو ذلك
الانفكاك ان كان قديما استحال بطلانه وزواله لان القديم لا يعدم وان كان حادثا كان قبله
حادث لا محالة وكذا قبل ذلك الحادث حادث ويؤدى الى حوادث لا أول لها وهو محال ويتضح
ذلك بأن تفرض فى صفة معينة كالكلام مثلا فان الكرامية قالوا انه فى الازل متكلم على
معنى انه قادر على خلق الكلام فى ذاته ومهما أحدث شيأ فى غير ذاته أحدث فى ذاته قوله كن
ولا بد أن يكون قبل إحداث هذا القول ساكتا ويكون سكوته قديما واذا قال جهم انه يحدث
فى ذاته علما فلا بد أن يكون قبله غافلا وتكون غفلته قديمة . فنقول السكوت القديم والغفلة
القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل على استحالة عدم القديم . فان قيل السكوت
ليس بشئ إنما يرجع الى عدم الكلام والغفلة ترجع الى عدم العلم والجهل واضداده
فاذا وجد الكلام لم يبطل شئ اذ لم يكن شئ الا الذات القديمة وهى باقية ولكن انضاف اليها
موجود آخر وهو الكلام والعلم فأما أن يقال انعدم شئ فلا ويتنزل ذلك منزلة وجود
العالم فانه يبطل العدم القديم ولكن العدم ليس بشئ حتى يوصف بالقدم ويقدر بطلانه .
والواجب من وجهين . أحدهما أن قول القائل السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة
عدم العلم وليست بصفة كقوله البياض هو عدم السواد وسائر الالوان وليس بلون والسكون
هو عدم الحركة وليس بعرض وذلك محال . والدليل الذى دل على استحالته بعينه يدل على
استحالة هذا والخصوم فى هذه المسئلة معترفون بأن السكون وصف زائد على عدم الحركة
فان كل من يدعى أن السكون هو عدم الحركة لا يقدر على إثبات حدث العالم فظهور الحركة بعد
السكون اذا دل على حدث المتحرك فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدث

المتكلم من غير فرق اذ المسلك الذى به يعرف كون السكون معنى هو مضاد للحركة بعينه يعرف به كون السكوت معنى يضاد الكلام وكون الغفلة معنى يضاد العلم وهو أنا اذا أدركنا تفرقة بين حالتى الذات الساكنة والمتحركة فان الذات مدركة على الحالتين والتفرقة مدركة بين الحالتين ولا ترجع التفرقة الى زوال أمر وحدوث أمر فان الشئ لا يفارق نفسه فدل ذلك على ان كل قابل للشئ فلا يخلو عنه أو عن ضده وهذا مطرد فى الكلام وفى العلم ولا يلزم على هذا الفرق بين وجود العلم وعدمه فان ذلك لا يوجب ذاتين فانه لم تدرك فى الحالتين ذات واحدة يطرأ عليها الوجود بل لا ذات للعالم قبل الحدوث والقديم ذات قبل حدوث الكلام علم على وجه مخالف للوجه الذى علم عليه بعد حدوث الكلام يعبر عن ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام فهما وجهان مختلفان أدركت عليهما ذات مستمرة الوجود فى الحالتين وللذات هيئة وصفة وحالة بكونه ساكتا كما أن له هيئة بكونه متكلما وكما له هيئة بكونه ساكتا ومتحركا وأبيض وأسود وهذه الموازنة مطابقة لا مخرج منها ٠ الوجه الثانى فى الانفصال هو أن يسلم أيضا ان السكوت ليس بمعنى وانما يرجع ذلك الى ذات منفكة عن الكلام فالانفكاك عن الكلام حال للمنفك لا محالة ينعدم بطريان الكلام فحال الانفكاك تسمى عدما أو وجودا أو صفة أو هيئة فقد انتفى الكلام والمنتفى قديم وقد ذكرنا ان القديم لا ينتفى سواء كان ذاتا أو حالا أو صفة وليست الاستحالة لكونه ذاتا فقط بل لكونه قديما ولا يلزم عدم العالم فانه انتفى مع القدم لان عدم العالم ليس بذات ولا حصل منه حال للذات حتى يقدر تغيرها وتبدلها على الذات والفرق بينهما ظاهر ٠ فان قيل الاعراض كثيرة والخصم لا يدعى كون البارى محل حدوث شىء منها كالألوان والآلام واللذات وغيرها وانما الكلام فى الصفات السبعة التى ذكرتموها ولا نزاع من جملتها فى الحياة والكلام وانما النزاع فى ثلاثة فى القدرة والارادة والعلم وفى معنى العلم السمع والبصر عند من يثبتهما وهذه الصفات الثلاثة لا بد أن تكون حادثة ثم يستحيل ان تقوم بغيره لانه لا يكون متصفا بها فيجب ان تقوم بذاته فيلزم منه كونه محلا للحوادث ٠ أما العلم بالحوادث فقد ذهب جهم الى أنها علوم حادثة وذلك لان الله تعالى الآن عالم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا وهو فى الازل ان كان عالما بأنه كان قد وجد كان هذا جهلا لا علما واذا لم يكن عالما بأنه قد وجد كان جهلا لا علما واذا لم يكن عالما وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا وهكذا القول فى كل حادث وأما الارادة فلا بد من حدوثها فانها لو كانت قديمة لكان المراد معها فان القدرة والارادة مهما تمتا وارتفعت العوائق منهما وجب حصول المراد فكيف يتأخر المراد عن الارادة والقدرة من غير عائق

فلهذا قالت المعتزلة بحدوث ارادة فى غير محل وقالت الكرامية بحدوثها فى ذاته وربما عبروا عنه بأنه يخلق ايجادا فى ذاته عند وجود كل موجود وهذا راجع الى الارادة وأما الكلام فكيف يكون قديما وفيه إخبار عما مضى فكيف قال فى الأزل (إنا أرسلنا نوحا الى قومه) ولم يكن قد خلق نوحا بعد وكيف قال فى الأزل لموسى (إخلع نعليك) ولم يخلق بعد موسى فكيف أمر ونهى من غير مأمور ولا منهى واذا كان ذلك محالا ثم علم بالضرورة انه آمر وناه واستحال ذلك فى القدم علم قطعا انه صار آمرا ناهيا بعد ان لم يكن فلا معنى لكونه محلا للحوادث الا هذا. والجواب انا نقول مهما حللنا الشبهة فى هذه الصفات الثلاثة انتهض منه دليل مستقل على ابطال كونه محلا للحوادث اذ لم يذهب اليه ذاهب الا بسبب هذه الشبهة واذا انكشف كان القول بها باطلا كالقول بانه محل للالوان وغيرها مما لا يدل دليل على الاتصاف بها. فنقول البارى تعالى فى الازل علم بوجود العالم فى وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها فى الازل العلم بان العالم يكون من بعد وعند الوجود العلم بانه كائن وبعده العلم بانه كان وهذه الاحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفا لله تعالى بتلك الصفة وهى لم تتغير وانما المتغير أحوال العالم وايضاحه بمثال وهو انا اذا فرضنا للواحد منا علما بقدوم زيد عند طلوع الشمس وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم ينعدم بل بقى ولم يخلق له علم آخر عند طلوع الشمس فما حال هذا الشخص عند الطلوع أيكون عالما بقدوم زيد أو غير عالم ومحال أن يكون غير عالم لانه قدر بقاء العلم بالقدوم عند الطلوع وقد علم الآن الطلوع فيلزمه بالضرورة أن يكون عالما بالقدوم فلو دام عند انقضاء الطلوع فلا بد أن يكون عالما بأنه كان قد قدم والعلم واحد أفاد الاحاطة بأنه سيكون وانه كائن وانه قد كان فهكذا ينبغى يفهم علم الله القديم الموجب بالاحاطة بالحوادث وعلى هذا ينبغى ان يقاس السمع والبصر فان كل واحد منهما صفة يتضح بها المرئى والمسموع عند الوجود من غير حدوث تلك الصفة ولا حدوث أمر فيها وانما الحادث المسموع والمرئى والدليل القاطع على هذا هو ان الاختلاف بين الاحوال شئ واحد فى انقسامه الى الذى كان ويكون وهو كائن لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة ومعلوم أن العلم لا يتعدد بتعدد الذوات فكيف يتعدد بتعدد أحوال ذات واحدة واذا كان علم واحد يفيد الاحاطة بذوات مختلفة متباينة فمن أين يستحيل أن يكون علم واحد يفيد احاطة بأحوال ذوات واحدة بالاضافة الى الماضى والمستقبل ولا شك ان جهما ينفى النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا يثبت علوما لا نهاية لها فيلزمه أن يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة فكيف يستبعد ذلك فى أحوال معلوم واحد يحققه انه لو حدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم لا يخلو



إما أن يكون معلوما أو غير معلوم فان لم يكون معلوما فهو محال لانه حادث وان جاز حادث لا يعلمه مع انه فى ذاته أولى بأن يكون متضمحاله فبأن يجوز ان لا يعلم الحوادث المباينة لذاته أولى وان كان معلوما فاما أن يفتقر الى علم آخر لانهاية له وذلك محال . واما أن يعلم الحادث والعلم بالحادث نفس ذلك العلم فتكون ذات العلم واحدة ولها معلومان أحدهما ذات والآخر ذات الحادث فيلزم منه لا محالة تجويز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين فكيف لا يجوز علم واحد يتعلق بأحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم وتنزهه عن التغير وهذا لا مخرج منه فأما الارادة فقد ذكرنا ان حدوثها بغير ارادة أخرى محال وحدوثها بارادة يتسلسل الى غير نهاية وان تعلق الارادة القديمة بالاحداث غير محال و يستحيل ان تتعلق الارادة بالقديم فلم يكن العالم قديما لان الارادة تعلقت باحداثه لا بوجوده فى القدم وقد سبق ايضاح ذلك وكذلك الكرامى اذا قال يحدث فى ذاته ايجادا فى حال حدوث العالم فبذلك يحصل حدوث العالم فى ذلك الوقت . فيقال له وما الذى خصص الايجاد الحادث فى ذاته بذلك الوقت فيحتاج الى مخصص آخر فيلزمهم فى الايجاد ما لزم المعتزلة فى الارادة الحادثة . ومن قال منهم ان ذلك الايجاد هو قوله كن وهو صوت فهو محال من ثلاثة أوجه . أحدها استحالة قيام الصوت بذاته والآخر ان قوله كن حادث أيضا فان حدث من غير أن يقول له كن فليحدث العالم من غير أن يقال له كن فان افتقر قوله كن فى ان يكون الى قول آخر افتقر القول الآخر الى ثالث والثالث الى رابع و يتسلسل الى غير نهاية ثم لا ينبغى ان يناظر من انتهى عقله الى أن يقول يحدث فى ذاته بعدد كل حادث فى كل وقت قوله كن فيجتمع الآف الآف أصوات فى كل لحظة ومعلوم أن النون والكاف لا يمكن النطق بهما فى وقت واحد بل ينبغى ان تكون النون بعد الكاف لان الجمع بين الحرفين محال وان جمع ولم يرتب لم يكن قولا مفهوما ولا كلاما وكما يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين ولا يعقل فى آن واحد ألف ألف كاف كما لا يعقل الكاف والنون فهؤلاء حقهم أن يسترزقوا الله عقلا وهو أهم لهم من الاشتغال بالنظر . والثالث ان قوله كن خطاب مع العالم فى حالة العدم أو فى حالة الوجود فان كان فى حالة العدم فالمعدوم لا يفهم الخطاب فكيف يمتثل بأن يتكون بقوله كن وان كان فى حالة الوجود فالكائن كيف يقال له كن فانظر ماذا يفعل الله تعالى بمن ضل عن سبيله فقد انتهى ركاكة عقله الى أن لا يفهم المعنى بقوله تعالى (اذا أردنا أن نقول له كن فيكون) وانه كناية عن نفاذ القدرة وكمالها حتى انجر بهم الى هذه المخازى نعوذ بالله من الخزى والفضيحة يوم الفزع الاكبر يوم تكشف الضمائر وتبلى السرائر فيكشف اذ ذاك ستر الله عن خبائث الجهال و يقال للجاهل الذى اعتقد فى الله تعالى وفى صفاته غير الرأى السديد

(لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد) . وأما الكلام فهو قديم وما استبعدوه من قوله تعالى (اخلع نعليك) . ومن قوله تعالى (انا أرسلنا نوحا) استبعاد مستنده تقديرهم الكلام صوتا وهو محال فيه وليس بمحال اذ فهم كلام النفس . فانا نقول يقوم بذات الله تعالى خبر عن ارسال نوح العبارة عنه قبل إرساله إنا نرسله و بعد إرساله انا أرسلنا واللفظ يختلف باختلاف الاحوال والمعنى القائم بذاته تعالى لا يختلف فان حقيقته انه خبر متعلق بمخبر ذلك الخبر هو ارسال نوح فى الوقت المعلوم وذلك لا يختلف باختلاف الاحوال كما سبق فى العلم وكذلك قوله إخلع نعليك لفظة تدل على الامر والأمر اقتضاء وطلب يقوم بذات الامر وليس شرط قيامه به أن يكون المأمور موجودا ولكن يجوز أن يقوم بذاته قبل وجود المأمور فاذا وجد المأمور كان مأمورا بذلك الاقتضاء بعينه من غير تجدد اقتضاء آخر وكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده اذ يقدر فى نفسه أن يقول لولده أطلب العلم وهذا الاقتضاء يتنجز فى نفسه على تقدير الوجود فلو وجد الولد وخلق له عقل وخلق له علم بما فى نفس الأب من غير تقدير صياغة لفظ مسموع وقدر بقاء ذلك الاقتضاء على وجوده لعلم الابن انه مأمور من جهة الأب بطلب العلم فى غير استئناف اقتضاء متجدد فى النفس بل يبقى ذلك الاقتضاء نعم العادة جارية بأن الابن لا يحدث له علم الا بلفظ يدل على الاقتضاء الباطن فيكون قوله بلسانه اطلب العلم دلالة على الاقتضاء الذى فى ذاته سواء حدث فى الوقت أو كان قديما بذاته قبل وجود ولده فهكذا ينبغى أن يفهم قيام الامر بذات الله تعالى فتكون الالفاظ الدالة عليه حادثة والمدلول قديما ووجود ذلك المدلول لا يستدعى وجود المأمور بل تصور وجوده مهما كان المأمور مقدر الوجود فان كان مستحيل الوجود بما لا يتصور وجود الاقتضاء ممن يعلم استحالة وجوده فلذلك لا نقول ان الله تعالى يقوم بذاته اقتضاء فعل ممن يستحيل وجوده بل ممن علم وجوده وذلك غير محال . فان قيل أفتقولون ان الله تعالى فى الازل آمر وناه . فان قلتم انه آمر فكيف يكون آمرا لا مأمور له وان قلتم لا فقد صار آمرا بعد ان لم يكن . قلنا اختلف الاصحاب فى جواب هذا والمختار ان نقول هذا نظر يتعلق أحد طرفيه بالمعنى والآخر باطلاق الاسم من حيث اللغة فأما حظ المعنى فقد انكشف وهو ان الاقتضاء القديم معقول وان كان سابقا على وجود المأمور كما فى حق الولد ينبغى ان يقال اسم الامر ينطلق عليه بعد فهم المأمور ووجوده أم ينطلق عليه قبله وهذا أمر لفظى لا ينبغى للناظر أن يشتغل بأمثاله ولكن الحق انه يجوز اطلاقه عليه كما جوزوا تسمية الله تعالى قادرا قبل وجود المقدور ولم يستبعدوا قادرا ليس له مقدور موجود بل قالوا القادر يستدعى مقدورا معلوما

فكذلك الأمر يستدعى مأمورا معلوما موجودا والمعدوم معلوم الوجود قبل الوجود بل يستدعى الأمر مأمورا به كما يستدعى مأمورا و يستدعى أمرا أيضا والمأمور به يكون معدوما ولا يقال انه كيف يكون أمرا من غير مأمور به بل يقال له مأمور به هو معلوم وليس يشترط كونه موجودا بل يشترط كونه معدوما بل من أمر ولده على سبيل الوصية بأمر ثم توفى فأتى الولد بما أوصى به يقال امتثل أمر والده والآمر معدوم والأمر فى نفسه معدوم ونحن مع هذا نطلق اسم امتثال الأمر فاذا لم يستبعد كون المأمور ممتثلا للامر ولا وجود للأمر ولا للآمر ولم يستبعد كون الأمر أمرا قبل وجود المأمور به فمن أين يستدعى وجود المأمور فقد انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعا ولا نظر الا فيهما فهذا ما أردنا أن نذكره فى استحالة كونه محلا للحوادث اجمالا وتفصيلا

﴿ الحكم الرابع ﴾ ان الاسامى المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه أزلا وأبدا فهو فى القدم كان حيا قادرا عالما سميعا بصيرا متكلما وأما ما يشتق له من الافعال كالرازق والخالق والمعز والمذل فقد اختلف فى انه يصدق فى الازل أم لا وهذا اذا كشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف فيه . والقول الجامع ان الاسامى التى تسمى بها الله سبحانه وتعالى أربعة . الاول أن لا يدل الا على ذاته كالموجود وهذا صادق أزلا وأبدا . الثانى ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فانه يدل على وجود غير مسبوق بعدم أزلا والباقى فانه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخرا وكالواحد فانه يدل على الوجود وسلب الشريك وكالغنى فانه يدل على الوجود وسلب الحاجة فهذا أيضا يصدق أزلا وأبدا لان ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلازم الذات على الدوام . الثالث ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى كالحى والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم وما يرجع الى هذه الصفات السبعة كالآمر والناهى والخبير ونظائره فذلك أيضا يصدق عليه أزلا وأبدا عند من يعتقد قدم جميع الصفات . الرابع ما يدل على الوجود مع اضافة الى فعل من أفعاله كالجواد والرزاق والخالق والمعز والمذل وأمثاله وهذا مختلف فيه فقال قوم هو صادق أزلا اذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجبا للتغير وقال قوم لا يصدق اذ لا خلق فى الازل فكيف يكون خالقا والكشف للغطاء عن هذا ان السيف فى الغمد يسمى صارما وعند حصول القطع به وفى تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما وهما بمعنيين مختلفين فهو فى الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل وكذلك الماء فى الكوز يسمى مرويا وعند الشرب يسمى مرويا وهما اطلاقان مختلفان فمعنى تسمية السيف فى الغمد صارما ان الصفة التى

يحصل بها القطع فى الحال لالقصور فى ذات السيف وحدته واستعداده بل لأمر آخر وراء ذاته فبالمعنى الذى يسمى السيف فى الغمد صارما يصدق اسم الخالق على الله تعالى فى الأزل فان الخلق اذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر فى الذات لم يكن بل كل ما تشترط لتحقيق الفعل موجودا فى الازل وبالمعنى الذى يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق فى الازل فهذا حظ المعنى فقد ظهر أن من قال إنه لا يصدق فى الازل هذا الاسم فهو محق وأراد به المعنى الثانى ومن قال يصدق فى الازل فهو محق وأراد به المعنى الأول واذا كشف الغطاء على هذا الوجه ارتفع الخلاف فهذا تمام ما أردنا ذكره فى قطب الصفات وقد اشتمل على سبعة دعاو وتفرع عن صفة القدرة ثلاثة فروع وعن صفة الكلام خمسة استبعادات واجتمع من الاحكام المشتركة بين الصفات أربعة أحكام فكان المجموع قريبا من عشرين دعوى هى أصول الدعاوى وان كان تنبنى كل دعوى على دعاوى بها يتوصل الى إثباتها فلنشتغل بالقطب الثالث من الكتاب ان شاء تعالى

القطب الثالث

فى أفعال الله تعالى وجملة أفعال جائزة لا يوصف شئ منها بالوجوب وندعى فى هذا القطب سبعة أمور. ندعى انه يجوز لله تعالى أن لا يكلف عباده وانه يجوز أن يكلفهم ما لا يطاق وانه يجوز منه ايلام العباد بغير عوض وجناية وانه لا يجب رعاية الاصلح لهم وانه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية وان العبد لا يجب عليه شئ بالعقل بل بالشرع وانه لا يجب على الله بعثه الرسل وانه لو بعث لم يكن قبيحا ولا محالا بل أمكن اظهار صدقهم بالمعجزة وجملة هذه الدعاوى تنبنى على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبيح ولقد خاض الخائضون فيه وطولوا القول فى ان العقل هل يحسن و يقبح وهل يوجب وانما كثر الخبط لانهم لم يحصلوا معنى هذه الألفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها وكيف يتخاطب خصمان فى أن العقل واجب أم لا وهما بعد لم يفهما معنى الواجب فهما محصلا متفقا عليه بينهما فلنقدم البحث عن الاصطلاحات ولا بد من الوقوف على معنى ستة ألفاظ وهى الواجب والحسن والقبيح والعبث والسفه والحكمة فان هذه الألفاظ مشتركة ومثار الاغاليط اجمالها والوجه فى أمثال هذه المباحث ان نطرح الالفاظ ونحصل المعانى فى العقل بعبارات أخرى ثم نلتفت الى الالفاظ المبحوث عنها وننظر الى تفاوت الاصطلاحات فيها فنقول اما الواجب فانه يطلق على فعل لا محالة و يطلق على القديم انه واجب وعلى الشمس اذا غربت انها واجبة وليس من غرضنا وليس يخفى ان الفعل الذى لا يترجح فعله على تركه ولا يكون صدوره من صاحبه

أولى من تركه لا يسمى واجبا وان ترجح وكان أولا لا نسميه أيضا بكل ترجيح بل لابد من
خصوص ترجيح ومعلوم ان الفعل قد يكون بحيث يعلم انه يستعقب تركه ضررا أو
يتوهم وذلك الضرر إما عاجل فى الدنيا و إما آجل فى العاقبة وهو إما قريب محتمل و إما
عظيم لا يطاق مثله فانقسام الفعل ووجوه ترجحه لهذه الاقسام ثابت فى العقل من غير لفظ
فلنرجع الى اللفظ فنقول معلوم ان ما فيه ضرر قريب محتمل لا يسمى واجبا اذ العطشان اذا لم
يبادر الى شرب الماء تضرر تضررا قريبا ولا يقال ان الشرب عليه واجب ومعلوم ان ما لا
ضرر فيه أصلا ولكن فى فعله فائدة لا يسمى واجبا فان التجارة واكتساب المال والنوافل فيه
فائدة ولا يسمى واجبا بل المخصوص باسم الواجب ما فى تركه ضرر ظاهر فان كان ذلك فى
العاقبة أعنى الآخرة وعرف بالشرع فنحن نسميه واجبا وان كان ذلك فى الدنيا وعرف بالعقل
فقد يسمى أيضا ذلك واجبا فان من لا يعتقد الشرع قد يقول واجب على الجائع الذى يموت
من الجوع أن يأكل اذا وجد الخبز ونعنى بوجوب الأكل ترجح فعله على تركه بما يتعلق من
الضرر بتركه ولسنا نحرم هذا الاصطلاح بالشرع فان الاصطلاحات مباحة لا حجر فيها
للشرع ولا للعقل وانما تمنع منه اللغة اذا لم يكن على وفق الموضوع المعروف فقد تحصلنا على
معنيين للواجب ورجع كلاهما الى التعرض للضرر وكان أحدهما أعم لا يختص بالآخر
والآخر أخص وهو اصطلاحنا وقد يطلق الواجب بمعنى ثالث وهو الذى يؤدى عدم وقوعه
الى أمر محال كما يقال ما علم وقوعه فوقوعه واجب ومعناه انه ان لم يقع يؤدى الى أن ينقلب
العلم جهلا وذلك محال فيكون معنى وجوبه ان ضده محال فليسم هذا المعنى الثالث الواجب
وأما الحسن فحظ المعنى منه ان الفعل فى حق الفاعل ينقسم الى ثلاثة أقسام . أحدها ان توافقه
أى تلائم غرضه . والثانى أن ينافر غرضه . والثالث أن لا يكون له فى فعله ولا فى تركه غرض
وهذا الانقسام ثابت فى العقل فالذى يوافق الفاعل يسمى حسنا فى حقه ولا معنى لحسنه الا
موافقته لغرضه والذى ينافى غرضه يسمى قبيحا ولا معنى لقبحه الا منافاته لغرضه والذى
لا ينافى ولا يوافق يسمى عبثا أى لا فائدة فيه أصلا وفاعل العبث يسمى عابثا وربما يسمى
سفيها وفاعل القبيح أعنى الفعل الذى يتضرر به يسمى سفيها واسم السفيه أصدق منه على
العابث وهذا كله اذا لم يلتفت الى غير الفاعل أو لم يرتبط الفعل بغرض غير الفاعل فان
ارتبط بغير الفاعل وكان موافقا لغرضه سمى حسنا فى حق من وافقه وان كان منافيا سمى
قبيحا وان كان موافقا لشخص دون شخص سمى فى حق أحدهما حسنا وفى حق الآخر قبيحا
إذ اسم الحسن والقبيح بأن الموافقة والمخالفة وهما أمران اضافيان مختلفان بالاشخاص

ويختلف فى حق شخص واحد بالاحوال ويختلف فى حال واحد بالاعراض فرب فعل يوافق الشخص من وجه ويخالفه من وجه فيكون حسنا من وجه قبيحا من وجه فمن لا ديانة له يستحسن الزنا بزوجة الغير ويعد الظفر بها نعمة ويستقبح فعل الذى يكشف عورته ويسميه غمازا قبيح الفعل والمتدين يسميه محتسبا حسن الفعل وكل بحسب غرضه يطلق اسم الحسن والقبح بل يقتل ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع أعدائه ويستقبحه جميع أوليائه بل هذا القاتل فى الحسن المخصوص جار فى الطباع ما خلق مائلا من الالوان الحسان الى السمرة فصاحبه يستحسن الاسمر ويعشقه والذى خلق مائلا الى البياض المشرب بالحمرة يستقبحه ويستكرهه ويسفه عقل المستحسن المستهتر به فبهذا يتبين على القطع ان الحسن والقبح عبارتان عن الخلق كلهم عن أمرين اضافيين يختلفان بالاضافات عن صفات الذوات التى لا تختلف بالاضافة فلا جرم جاز أن يكون الشئ حسنا فى حق زيد قبيحا فى حق عمرو ولا يجوز أن يكون الشئ أسود فى حق زيد أبيض فى حق عمرو لما لم تكن الالوان من الاوصاف الاضافية فاذا فهمت المعنى فافهم ان الاصطلاح فى لفظ الحسن أيضا ثلاثة فقائل يطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلا كان أو آجلا وقائل يخصص بما يوافق الغرض فى الآخر وهو الذى حسنه الشرع أى حث عليه ووعد بالثواب عليه وهو اصطلاح أصحابنا والقبيح عند كل فريق ما يقابل الحسن فالأول أعم وهذا أخص وبهذا الاصطلاح قد يسمى بعض من لا يتحاشا فعل الله تعالى قبيحا اذ كان لا يوافق غرضهم ولذلك تراهم يسبون الفلك والدهر ويقولون خرف الفلك وما أقبح أفعاله ويعلمون ان الفاعل خالق الفلك ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر وفيه اصطلاح ثالث اذ قد يقال فعل الله تعالى حسن كيف كان مع انه لا غرض فى حقه ويكون معناه أنه لا تبعة عليه فيه ولا لائمة وانه فاعل فى ملكه الذى لا يساهم فيه ما يشاء وأما الحكمة فتطلق على معنيين أحدهما الاحاطة المجردة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بأنها كيف ينبغى أن تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها . والثانى أن تنضاف اليه القدرة على ايجاد الترتيب والنظام واتقانه واحكامه فيقال حكيم من الحكمة وهو نوع من العلم ويقال حكيم من الاحكام وهو نوع من الفعل فقد اتضح لك معنى هذه الالفاظ فى الأصل ولكن هاهنا ثلاث غلطات للوهم يستفاد من الوقوف عليها الخلاص من اشكالات تغتر بها طوائف كثيرة

الاولى . أن الانسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره ولكنه لا يلتفت الى الغير فكل طبع مشغوف بنفسه ومستحقر ما عداه ولذلك يحكم على

الفعل مطلقا بأنه قبيح وقد يقول انه قبيح فى عينه وسببه انه قبيح فى حقه بمعنى انه مخالف لغرضه ولكن أغراضه كأنه كل العالم فى حقه فيتوهم ان المخالف لحقه مخالف فى نفسه فيضيف القبح الى ذات الشىء ويحكم بالاطلاق فهو مصيب فى أصل الاستقباح ولكنه مخطئ فى حكمه بالقبح على الاطلاق وفى اضافة القبح الى ذات الشئ ومنشأه غفلته عن الالتفات الى غيره بل عن الالتفات الى بعض أحوال نفسه فانه قد يستحسن فى بعض أحواله غير ما يستقبحه مهما انقلب موافقا لغرضه

(الغلطة الثانية) فيه أن ماهو مخالف للاغراض فى جميع الاحوال الا فى حالة نادرة فقد يحكم الانسان عليه مطلقا بانه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الاحوال فى نفسه واستيلائه على ذكره فيقضى مثلا على الكذب بانه قبيح مطلقا فى كل حال وان قبحه لانه كذب لذاته فقط لا لمعنى زائد وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب فى بعض الاحوال ولكن لو وقعت تلك الحالة ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة ألفه باستقباحه وذلك لان الطبع ينفر عنه من أول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح ويلقى اليه أن الكذب قبيح فى نفسه وانه لا ينبغى ان يكذب قط فهو قبيح ولكن بشرط يلازمه فى أكثر الاوقات وانما يقع نادرا فلذلك لا ينبه على ذلك الشرط ويغرس فى طبعه قبحه والتنفير عنه مطلقا

(الغلطة الثالثة) سبق الوهم الى العكس فان ما رئى مقرونا بالشىء يظن أن الشىء أيضا لامحالة يكون مقرونا به مطلقا ولا يدرى ان الاخص ابدا يكون مقرونا بالاعم وأما الأعم فلا يلزم أن يكون مقرونا بالاخص ومثاله ما يقال من ان السليم أعنى الذى نهشته الحية يخاف من الحبل المبرقش اللون وهو كما قيل وسببه أنه أدرك المؤذى وهو متصور بصورة حبل مبرقش فاذا أدرك الحبل سبق الوهم الى العكس وحكم بانه مؤذ فينفر الطبع تابعا للوهم والخيال وان كان العقل مكذبا به بل الانسان قد ينفر عن أكل الخبيص الاصفر لشبهه بالعذرة فيكاد يتقايأ عند قول القائل انه عذرة و يتعذر عليه تناوله مع كون العقل مكذبا به وذلك لسبق الوهم الى العكس فانه أدرك المستقذر رطبا أصفر فاذا رأى الرطب الاصفر حكم بأنه مستقذر بل فى الطبع ما هو أعظم من هذا فان أسامى التى تطلق عليها الهنود والزنوج لما كان يقترن بها قبح المسمى به يؤثر فى الطبع و يبلغ الى حد لو سمى به أجمل الاتراك والروم لنفر الطبع عنه لانه أدرك الوهم القبيح مقرونا بهذا الاسم فيحكم بالعكس فاذا أدرك الاسم حكم بالقبح على المسمى ونفر الطبع وهذا مع وضوحه للعقل فلا ينبغي أن يغفل عنه لان

إقدام الخلق و إحجامهم فى أقوالهم وعقائدهم وأفعالهم تابع لمثل هذه الأوهام . وأما اتباع
العقل الصرف فلا يقوى عليه الا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقا وقواهم على
اتباعه وان أردت أن تجرب هذا فى الاعتقادات فأورد على فهم العامى من المعتزلة مسألة معقولة
جلية فيسارع الى قبولها فلو قلت له انه مذهب الاشعرى رضى الله عنه لنفر وامتنع عن
القبول وانقلب مكذبا بعين ما صدق به مهما كان سيء الظن بالاشعرى اذ كان قبح ذلك فى
نفسه منذ الصبا وكذلك تقرر أمرا معقولا عند العامى الأشعرى ثم تقول له ان هذا قول
المعتزلى فينفر عن قبوله بعد التصديق و يعود الى التكذيب ولست أقول هذا طبع
العوام بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم فانهم لم يفارقوا العوام فى أصل التقليد
بل أضافوا الى تقليد المذهب تقليد الدليل فهم فى نظرهم لا يطلبون الحق بل يطلبون طريق
الحيلة فى نصرة ما اعتقدوه حقا بالسماع والتقليد فان صادفوا فى نظرهم ما يؤكد عقائدهم
قالوا قد ظفرنا بالدليل وان ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة فيضعون
الاعتقاد المتلقف بالتقليد أصلا و ينبزون بالشبهة كل ما يخالفه و بالدليل كل ما يوافقه وانما
الحق ضده وهو أن لا يعتقد شيأ أصلا و ينظر الى الدليل و يسمى مقتضاه حقا ونقيضه باطلا
وكل ذلك منشاؤه الاستحسان والاستقباح بتقديم الألفة والتخلق باخلاق منذ الصبا فاذا
وقفت على هذه المثارات سهل عليك دفع الاشكالات . فان قيل فقد رجع كلامكم الى أن
الحسن والقبيح يرجعان الى الموافقة والمخالفة للاغراض ونحن نرى العاقل يستحسن ما لا فائدة
له فيه و يستقبح ما له فيه فائدة . أما الاستحسان فمن رأى انسانا أو حيوانا مشرفا على الهلاك
استحسن انقاذه ولو بشربة ماء مع انه ربما لا يعتقد الشرع ولا يتوقع منه غرضا فى الدنيا ولا
هو بمرأى من الناس حتى ينتظر عليه ثناء بل يمكن أن يقدر انتفاء كل غرض ومع ذلك يرجح
جهة الانقاذ على جهة الاهمال بتحسين هذا وتقبيح ذلك وأما الذى يستقبح مع الاغراض كالذى
يحمل على كلمة الكفر بالسيف والشرع قد رخص له فى اطلاقها فانه قد يستحسن منه
الصبر على السيف وترك النطق به أو الذى لا يعتقد الشرع وحمل بالسيف على نقض عهد ولا
ضرر عليه فى نقضه وفى الوفاء به هلاكه فانه يستحسن الوفاء بالعهد والامتناع من النقض
فبان ان الحسن والقبح معنى سوى ما ذكرتموه والجواب ان فى الوقوف على الغلطات
المذكورة ما يشفى هذا الغليل اما ترجيح الانقاذ على الأهمال فى حق من لا يعتقد الشرع فهو
دفع للاذى الذى يلحق الانسان فى رقة الجنسية وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه ولان
الانسان يقدر نفسه فى تلك البلية و يقدر غيره قادرا على انقاذه مع الاعراض عنه و يجد من

نفسه استقباح ذلك فيعود عليه و يقدر ذلك من المشرف على الهلاك فى حق نفسه فينفره طبعه عما يعتقده من ان المشرف على الهلاك فى حقه فيندفع ذلك عن نفسه بالانقاذ فان فرض ذلك فى بهيمة لايتوهم استقباحها أو فرض فى شخص لارقة فيه ولا رحمة فهذا محال تصوره اذ الانسان لاينفك عنه فان فرض على الاستحالة فيبقى أمر آخر وهو الثناء بحسن الخلق والشفقة على الخلق فان فرض حيث لا يعلمه أحد فهو ممكن أن يعلمه فان فرض فى موضع يستحيل أن يعلم فيبقى أيضا ترجيح فى نفسه وميل يضاهى نفرة طبع السليم عن الحبل وذلك انه رأى الثناء مقرونا بمثل هذا الفعل على الاطراد وهو يميل الى الثناء فيميل الى المقرون به وان علم بعقله عدم الثناء كما أنه لما رأى الأذى مقرونا بصورة الحبل وطبعه ينفر عن الاذى فينفر عن المقرون به وان علم بعقله عدم الأذى بل الطبع اذا رأى من يعشقه فى موضع وطال معه أنسه فيه فانه يحسن من نفسه تفرقة بين ذلك الموضع وحيطانه و بين سائر المواضع ولذلك قال الشاعر

أمر على الديار ديار ليلى * أقبل ذا الجدار وذا الجدارا
وماحب الديار شغفن قلبى * ولكن حب من سكن الديارا

وقال ابن الرومى منبها على سبب حب الناس الاوطان ونعم ماقال

وحبب أوطان الرجال اليهم * مآرب قضاها الشباب هنالكا
اذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم * عهود الصبا فيها فحنوا لذلكا

واذا تتبع الانسان الاخلاق والعادات رأى شواهد هذا خارجة عن الحصر فهذا هو السبب الذى هو غلط المغترين بظاهر الامور الذاهلين عن أسرار أخلاق النفوس الجاهلين بأن هذا الميل وأمثاله يرجع الى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع بمجرد الوهم والخيال الذى هو غلط بحكم العقل ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام والتخيلات بحكم إجراء العادات حتى اذا تخيل الانسان طعاما طيبا بالتذكر أو بالرؤية سال فى الحال لعابه وتحلبت اشداقه وذلك بطاعة القوة التى سخرها الله تعالى لافاضة اللعاب المعين على المضغ للتخيل والوهم فان شأنها ان تنبعث بحسب التخيل وان كان الشخص عالما بأنه ليس يريد الاقدام على الاكل بصوم أو بسبب آخر وكذلك يتخيل الصورة الجميلة التى يشتهى مجامعتها فكما ثبت ذلك فى الخيال انبعثت القوة الناشرة لآلة الفعل وساقت الرياح الى تجاويف الاعصاب وملأتها وثارت القوة المأمورة بصب المذى الرطب المعين على الوقاع وذلك كله مع التحقيق بحكم العقل للامتناع عن الفعل فى ذلك الوقت ولكن الله تعالى خلق هذه القوى بحكم طرد العادة مطيعة مسخرة تحت حكم الخيال

والوهم ساعد العقل الوهم أولم يساعده فهذا وأمثاله منشأ الغلط فى سبب ترجيح أحد جانبى
الفعل على الآخر وكل ذلك راجع الى الاغراض فاما النطق بكلمة الكفر وان كان كذلك فلا
يستقبحه العاقل تحت السيف البتة بل ربما يستقبح الاصرار فان استحسن الاصرار فله سببان
أحدهما اعتقاده ان الثواب على الصبر والاستسلام أكثر والآخر ماينتظر من الثناء عليه
بصلابته فى الدين فكم من شجاع يمتطى متن الخطر ويتهجم على عدد يعلم أنه لايطيقهم ويستحقر
ماينال به بمايعتاضه عنه من لذة الثناء والحمد بعد موته وكذلك الامتناع عن نقض العهد بسبب
ثناء الخلق على من يفى بالعهد وتواصيهم به على مر الاوقات لما فيها من مصالح الناس فان قدر
حيث لاينتظر ثناء فسببه حكم الوهم من حيث أنه لم يزل مقرونا بالثناء الذى هو لذيذ والمقرون
باللذيذ لذيذ كما ان المقرون بالمكروه مكروه كما سبق فى الامثلة فهذا مايحتمله هذا المختصر من
بث أسرار هذا الفصل وانما يعرف قدره من طال فى المعقولات نظره وقد استفدنا بهذه المقدمة
ايجاز الكلام فى الدعاوى فلنرجع اليها

﴿الدعوى الاولى﴾ ندعى انه يجوز لله تعالى ان لايخلق الخلق واذا خلق فلم يكن ذلك واجبا عليه
واذا خلقهم فله أن لايكلفهم واذا كلفهم فلم يكن ذلك واجبا عليه وقالت طائفة من المعتزلة يجب
عليه الخلق والتكليف بعد الخلق . وبرهان الحق فيه أن نقول قول القائل الخلق والتكليف
واجب غير مفهوم فانا بينا ان المفهوم عندنا من لفظ الواجب ماينال تاركه ضرر إما عاجلا وإما
آجلا أوما يكون نقيضه محالا والضرر محال فى حق الله تعالى وليس فى ترك التكليف وترك
الخلق لزوم محال الا أن يقال كان يؤدى ذلك الى خلاف ماسبق به العلم فى الازل وماسبقت به
المشيئة فى الازل فهذا حق وهو بهذا التأويل واجب فان الارادة اذا فرضت موجودة أو العلم
اذا فرض متعلقا بالشىء كان حصول المراد والمعلوم واجبا لامحالة . فان قيل إنما يجب عليه ذلك
لفائدة ترجع الى الخلق سبحانه وتعالى قلنا الكلام فى قولكم لفائدة الخلق للتعليل والحكم
المعلل هو الوجوب ونحن نطالبكم بتفهيم الحكم فلا يغنيكم ذكر العلة فامعنى قولكم انه يجب
لفائدة الخلق ومامعنى الوجوب ونحن لانفهم من الوجوب الا المعانى الثلاثة وهى منعدمة فان
أردتم معنى رابعا ففسروه أولا ثم اذكروا علته فانا ربما لاننكر ان للخلق فى الخلق فائدة
وكذا فى التكليف ولكن مافيه فائدة غيره لم يجب عليه اذا لم يكن له فائدة غيره وهذا لامخرج
عنه أبدا على انا نقول إنما يستقيم هذا الكلام فى الخلق لافى التكليف ولا يستقيم فى هذا
الخلق الموجود بل فى ان يخلقهم فى الجنة متنعمين من غير هم . وضرر . وغم . وألم . وأما هذا
الخلق الموجود فالعقلاء كلهم قد تمنوا العدم . وقال بعضهم ليتنى كنت نسيا منسيا وقال آخر ليتنى

لم أك شيأ وقال آخر ليتنى كنت تبنة رفعها من الارض وقال آخر يشير الى طائر ليتنى كنت ذلك الطائر وهذا قول الانبياء والاولياء وهم العقلاء فبعضهم يتمنى عدم الخلق و بعضهم يتمنى عدم التكليف بأن يكون جمادا أو طائرا فليت شعرى كيف يستجيز العاقل فى أن يقول للخلق فى التكليف فائدة وانما معنى الفائدة نفى الكلفة والتكليف فى عينه الزام كلفة وهو ألم وان نظر الى الثواب فهو الفائدة وكان قادرا على ايصاله اليهم بغير تكليف فان قيل الثواب اذا كان باستحقاق كان ألذ وأوقع من أن يكون بالامتنان والابتداء * والجواب أن الاستعاذة بالله تعالى من عقل ينتهى الى التكبر على الله عز وجل والترفع من احتمال منته وتقدير اللذة فى الخروج من نعمته أولى من الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم وليت شعرى كيف يعد من العقلاء من يخطر بباله مثل هذه الوساوس ومن يستثقل المقام أبد الآباد فى الجنة من غير تقدم تعب وتكليف أخس من أن يناظر أو يخاطب هذا وسلم ان الثواب بعد التكليف يكون مستحقا وسنبين نقيضه ثم ليت شعرى الطاعة التى بها يستحق الثواب من أين وجدها العبد وهل لها سبب سوى وجوده وقدرته وارادته وصحة أعضائه وحضور أسبابه وهل لكل ذلك مصدر الا فضل الله ونعمته فنعوذ بالله من الانخلاع عن غريزة العقل بالكلية فان هذا الكلام من هذا النمط فينبغى أن يسترزق الله تعالى عقلا لصاحبه ولا يشتغل بمناظرته

﴿ الدعوى الثانية ﴾ ان لله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه وذهبت المعتزلة الى انكار ذلك ومعتقد أهل السنة ان التكليف له حقيقة فى نفسه وهو انه كلام وله مصدر وهو المكلف ولا شرط فيه الا كونه متكلما وله مورد وهو المكلف وشرطه أن يكون فاهما للكلام فلا يسمى الكلام مع الجماد والمجنون خطابا ولا تكليفا والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف به وشرطه أن يكون مفهوما فقط وأما كونه ممكنا فليس بشرط لتحقيق الكلام فان التكليف كلام فاذا صدر ممن يفهم مع من يفهم فيما يفهم وكان المخاطب دون المخاطب سمى تكليفا وان كان مثله سمى التماسا وان كان فوقه سمى دعاء وسؤالا فالاقتضاء فى ذاته واحد وهذه الاسامى تختلف عليه باختلاف النسبة و برهان جواز ذلك استحالته لا تخلو إما أن تكون لامتناع تصوره ذاته كاجتماع السواد والبياض أو كان لاجل الاستقباح و باطل أن يكون امتناعه لذاته فان السواد والبياض لا يمكن أن يفرض مجتمعا وفرض هذا ممكن اذ التكليف لا يخلو إما أن يكون لفظا وهو مذهب الخصم وليس بمستحيل أن يقول الرجل لعبده الزمن قم فهو على مذهبهم أظهر وأما نحن فانا نعتقد انه اقتضاء يقوم ذلك بالنفس وكما يتصور أن يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز بل ربما يقوم

بنفسه من قادر ثم يبقى ذلك الاقتضاء ونظير الزمانة والسيد لا يدرى ويكون الاقتضاء قائما بذاته وهو اقتضاء قائم من عاجز فى علم الله تعالى وان لم يكن معلوما عند المقتضى فان علمه لا يحيل بقاء الاقتضاء مع العلم بالعجز عن الوفاء وباطل أن يقال ببطلان ذلك من جهة الاستحسان فان كلامنا فى حق الله تعالى وذلك باطل فى حقه لتنزهه عن الاغراض ورجوع ذلك الى الاغراض أما الانسان العاقل المضبوط بغالب الامر فقد يستقبح ذلك وليس ما يستقبح من العبد يستقبح من الله تعالى ﴿ فان قيل ﴾ فهو مما لا فائدة فيه وما لا فائدة فيه فهو عبث والعبث على الله تعالى محال ﴿ قلنا ﴾ هذه ثلاث دعاوى

﴿ الاولى ﴾ انه لا فائدة فيه ولا نسلم فلعل فيه فائدة للعباد اطلع الله عليها وليست الفائدة هى الامتثال والثواب عليه بل ربما يكون فى اظهار الامر وما يتبعه من اعتقاد التكليف فائدة فقد ينسخ الامر قبل الامتثال كما أمر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخه قبل الامتثال وأمر اباجهل بالايمان وأخبر انه لا يؤمن وخلاف خبره محال

﴿ الدعوى الثانية ﴾ ان ما لا فائدة فيه فهو عبث فهذا تكرير عبارة فانا بينا انه لا يراد بالعبث الا ما لا فائدة فيه فان أريد به غيره فهو غير مفهوم

﴿ الدعوى الثالثة ﴾ ان العبث على الله تعالى محال وهذا فيه تلبيس لان العبث عبارة عن فعل لا فائدة فيه ممن يتعرض للفوائد فمن لا يتعرض لها فتسميته عابثا مجاز محض لا حقيقة له يضاهى قول القائل الريح عابثة بتحريكها الاشجار اذ لا فائدة لها فيه و يضاهى قول القائل الجدار غافل أى هو خال عن العلم والجهل وهذا باطل لان الغافل يطلق على القابل للجهل والعلم اذا خلا عنهما فاطلاقهما على الذى لا يقبل العلم مجاز لا أصل له وكذلك اطلاق اسم العابث على الله تعالى واطلاق العبث على أفعاله سبحانه وتعالى

﴿ الدليل الثانى ﴾ فى المسئلة ولا محيص لاحد عنه ان الله تعالى كلف أبا جهل أن يؤمن وعلم انه لا يؤمن وأخبر عنه بانه لا يؤمن فكأنه أمر بان يؤمن بانه لا يؤمن اذ كان من قول الرسول صلى الله عليه وسلم انه لا يؤمن وكان هو مأمورا بتصديقه فقد قيل له صدق بانك لا تصدق وهذا محال وتحقيقه ان خلاف المعلوم محال وقوعه ولكن ليس محالا لذاته بل هو محال لغيره والمحال لغيره فى امتناع الوقوع كالمحال لذاته ومن قال ان الكفار الذين لم يؤمنوا ما كانوا مأمورين بالايمان فقد جحد الشرع ومن قال كان الايمان منهم متصورا مع علم الله سبحانه وتعالى بانه لا يقع فقد اضطر كل فريق الى القول بتصور الامر بما لا يتصور امتثاله ولا يغنى عن هذا قول القائل انه كان مقدورا عليه وكان للكافر عليه قدرة أما على مثلنا فلا قدرة قبل الفعل

ولم تكن لهم قدرة الا على الكفر الذى صدر منهم وأما عند المعتزلة فلا يمتنع وجود القدرة ولكن القدرة غير كافية لوقوع المقدور بل له شرط كالارادة وغيرها ومن شروطه أن لا ينقلب علم الله تعالى جهلا والقدرة لا تراد لعينها بل ليتيسر الفعل بها فكيف يتيسر فعل يؤدى الى انقلاب العلم جهلا فاستبان ان هذا واقع فى ثبوت التكليف بما هو محال لغيره فكذا يقاس عليه ما هو محال لذاته اذ لا فرق بينهما فى امكان التلفظ ولا فى تصور الاقتضاء ولا فى الاستقباح والاستحسان

﴿الدعوة الثالثة﴾ ندعى ان الله تعالى قادر على ايلام الحيوان البرىء عن الجنايات ولا يلزم عليه ثواب وقالت المعتزلة ان ذلك محال لانه قبيح ولذلك لزمهم المصير الى أن كل بقة وبرغوث أوذى بعرك أو صدمة فان الله عز وجل يجب عليه أن يحشره ويثيبه عليه بثواب وذهب ذاهبون الى أن أرواحها تعود بالتناسخ الى أبدان أخر وينالها من اللذة ما يقابل تعبها وهذا مذهب لا يخفى فساده ولكنا نقول أما إيلام البرىء عن الجناية من الحيوان والاطفال والمجانين فمقدور بما هو مشاهد محسوس فيبقى قول الخصم ان ذلك يوجب عليه الحشر والثواب بعد ذلك فيعود الى معنى الواجب وقد بان استحالته فى حق الله تعالى وان فسروه بمعنى رابع فهو غير مفهوم وان زعموا ان تركه يناقض كونه حكيما . فنقول ان الحكمة أن أريد بها العلم بنظام الأمور والقدرة على ترتيبها كما سبق فليس فى هذا ما يناقضه وان أريد بها أمر آخر فليس يجب له عندنا من الحكم الا ما ذكرناه وما وراء ذلك لفظ لا معنى له . فان قيل فيؤدى الى أن يكون ظالما وقد قال (وما ربك بظلام للعبيد) قلنا الظلم منفى عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح فان الظلم انما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره ولا يتصور ذلك فى حق الله تعالى أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره ولا يتصور من الانسان أن يكون ظالما فى ملك نفسه بكل ما يفعله الا اذا خالف أمر الشرع فيكون ظالما بهذا المعنى فمن لا يتصور منه أن يتصرف فى ملك غيره ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره كان الظلم مسلوبا عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده فى نفسه فلتفهم هذه الدقيقة فانها مزلة القدم فان فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفى ولا اثبات

﴿الدعوى الرابعة﴾ ندعى انه لا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد خلافا للمعتزلة فانهم حجروا على الله تعالى فى أفعاله وأوجبوا عليه رعاية الاصلح ويدل على بطلان ذلك ما دل على نفى الوجوب على الله تعالى كما سبق وتدل عليه المشاهدة

والوجود فانا نريهم من أفعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف به بانه لا صلاح للعبيد فيه فانا نفرض ثلاثة أطفال مات أحدهم وهو مسلم فى الصبا و بلغ الآخر وأسلم ومات مسلما بالغا و بلغ الثالث كافرا ومات على الكفر فان العدل عندهم ان يخلد الكافر البالغ فى النار وأن يكون للبالغ المسلم فى الجنة رتبة فوق رتبة الصبى المسلم فاذا قال الصبى المسلم يارب لم حططت رتبتى عن رتبته فيقول لانه بلغ فأطاعنى وأنت لم تطعنى بالعبادات بعد البلوغ فيقول يارب لانك أمتنى قبل البلوغ فكان صلاحى فى أن تمدنى بالحياة حتى أبلغ فاطيع فأنال رتبته فلم حرمتنى هذه الرتبة أبد الآبدين وكنت قادرا على أن توصلنى لها فلا يكون له جواب الا أن يقول علمت انك لو بلغت لعصيت وما أطعت وتعرضت لعقابى وسخطى فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك وأصلح لك من العقوبة فينادى الكافر البالغ من الهاوية و يقول يارب أوما علمت أنى اذا بلغت كفرت فلو أمتنى فى الصبا وأنزلتنى فى تلك المنزلة النازلة لكان أحب الى من تخليد النار وأصلح لى فلم أحييتنى وكان الموت خيرا لى فلا يبقى له جواب البتة ومعلوم ان هذه الاقسام الثلاثة موجودة و به يظهر على القطع ان الأصلح للعباد كلهم ليس بواجب ولا هو موجود

❋ الدعوى الخامسة ❋ ندعى ان الله تعالى اذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب بل ان شاء أثابهم وان شاء عاقبهم وان شاء أعدمهم ولم يحشرهم ولا يبالى لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك فى نفسه ولا يناقض صفة من صفات الآلهية وهذا لان التكليف تصرف فى عبيده ومماليكه أما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء وكونه واجبا بالمعانى الثلاثة غير مفهوم ولا معنى للحسن والقبح وان أريد له معنى آخر فليس بمفهوم الا أن يقال انه يصير وعده كذبا وهو محال ونحن نعتقد الوجوب بهذا المعنى ولا ننكره ❋ فان قيل التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب قبيح . قلنا ان عنيتم بالقبح انه مخالف غرض المكلف فقد تعالى المكلف وتقدس عن الاغراض وان عنيتم به انه مخالف غرض المكلف مسلم ولكن ماهو قبيح عند المكلف لم يمتنع عليه فعله اذا كان القبيح والحسن عنده وفى حقه بمثابة واحدة على انا لو نزلنا على فاسد معتقدهم فلا نسلم ان من يستخدم عبده يجب عليه فى العادة ثواب لان الثواب يكون عوضا عن العمل فتبطل فائدة الرق وحق على العبد أن يخدم مولاه لانه عبده فان كان لاجل عوض فليس ذلك خدمة ومن العجائب قولهم انه يجب الشكر على العباد لانهم عباد قضاء الحق نعمته ثم يجب عليه الثواب على الشكر وهذا محال لان المستحق اذا وفى لم يلزمه فيه عوض ولو جاز ذلك للزم على الثواب شكر مجدد وعلى هذا الشكر ثواب مجدد و يتسلسل الى غير نهاية ولم يزل العبد والرب كل واحد منهما أبدا مقيدا بحق الآخر وهو

محال وأفحش من هذا قولهم ان كل من كفر فيجب على الله تعالى أن يعاقبه أبدا ويخلده فى النار بل كل من قارف كبيرة ومات قبل التوبة يخلد فى النار وهذا جهل بالكرم والمروءة والعقل والعادة والشرع وجميع الأمور فانا نقول العبادة قاضية والعقول مشيرة الى أن التجاوز والصفح أحسن من العقوبة والانتقام وثناء الناس على العافى أكثر من ثنائهم للمنتقم واستحسانهم للعفو أشد فكيف يستقبح العفو والانعام ويستحسن طول الانتقام ثم هذا فى حق من أذته الجناية وغضت من قدره المعصية والله تعالى يستوى فى حقه الكفر والايمان والطاعات والعصيان فهما فى حق آلهيته وجلاله سيان ثم كيف يستحسن ان سلك طريق المجازاة واستحسن ذلك تأبيد العقاب خالدا مخلدا فى مقابلته العصيان بكلمة واحدة فى لحظة ومن انتهى عقله فى الاستحسان الى هذا الحد كانت دار المرضى اليق به من مجامع العلماء على انا نقول لو سلك سالك ضد هذا الطريق بعينه كان أقوم قيلا وأجرى على قانون الاستحسان والاستقباح الذى تقضى به الأوهام والخيالات كما سبق وهو ان نقول الانسان يقبح منه أن يعاقب على جناية سبقت وجناية تداركها الا لوجهين . أحدهما أن يكون فى العقوبة زجرا ورعاية مصلحة فى المستقبل فيحسن ذلك خيفة من فوات غرض فى المستقبل فان لم يكن فيه مصلحة فى المستقبل أصلا فالعقوبة بمجرد المجازاة على ماسبق قبيح لانه لافائدة فيه للمعاقب ولا لأحد سواه والجانى متأذ به ودفع الاذى عنه أحسن وانما يحسن الأذى لفائدة ولا فائدة وما مضا فلا تدارك له فهو فى غاية القبح . الوجه الثانى أن نقول انه اذا تأذى المجنى عليه واشتد غيظه فذلك الغيظ مؤلم وشفاء الغيظ مريح من الألم والألم بالجانى أليق ومهما عاقب الجانى زال منه ألم الغيظ واختص بالجانى فهو أولى فهذا أيضا له وجه ما وان كان دليلا على نقصان العقل وغلبة الغضب عليه فاما إيجاب العقاب حيث لا يتعلق بمصلحة المستقبل لاحد فى عالم الله تعالى ولا فيه دفع أذى عن المجنى عليه ففى غاية القبح فهذا أقوم من قول من يقول ان ترك العقاب فى غاية القبح والكل باطل واتباع لموجب الاوهام التى وقعت بتوهم الاغراض والله تعالى متقدس عنها ولكنا أردنا معارضة الفاسد ليتبين به بطلان خيالهم

﴿ الدعوى السادسة ﴾ ندعى أنه لولم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله تعالى وشكر نعمته خلافا للمعتزلة حيث قالوا ان العقل بمجرده موجب وبرهانه هو ان نقول العقل يوجب النظر وطلب المعرفة لفائدة مرتبة عليه أو مع الاعتراف بأن وجوده وعدمه فى حق الفوائد عاجلا وآجلا بمثابة واحدة فان قلتم يقتضى بالوجوب مع الاعتراف بأنه لافائدة فيه قطعا عاجلا وآجلا فهذا حكم الجهل لاحكم العقل فان العقل لا يأمر بالعبث وكل ما هو خال عن

الفوائد كلها فهو عبث وان كان لفائدة فلا يخلوا اما أن ترجع الى المعبود تعالى وتقدس عن الفوائد وان رجعت الى العبد فلا يخلوا أن يكون فى الحال أو فى المآل أما فى الحال فهو تعب لا فائدة فيه وأما فى المآل فالمتوقع الثواب ومن اين علمتم انه يثاب على فعله بل ربما يعاقب على فعله فالحكم عليه بالثواب حماقة لا أصل لها. فان قيل يخطر بباله ربا ان له ان شكره أثابه وأنعم عليه وان كفر أنعمه عاقبه عليه ولا يخطر بباله البتة جواز العقوبة على الشكر والاحتراز عن الضرر الموهوم فى قضية العقل كالاحتراز عن المعلوم. قلنا نحن لا ننكر ان العاقل يستحثه طبعه عن الاحتراز من الضرر موهوما ومعلوما فلا يمنع من اطلاق اسم الايجاب على هذا الاستحثاث فان الأصطلاحات لا مشاحة فيها ولكن الكلام فى ترجيح جهة الفعل على جهة الترك فى تقدير الثواب بالعقاب مع العلم بأن الشكر وتركه فى حق الله تعالى سيان لا كالواحد منا فانه يرتاح بالشكر والثناء ويهتز له ويستلذه ويتألم بالكفران ويتأذى به فاذا ظهر استواء الأمرين فى حق الله تعالى فالترجيح لأحد الجانبين محال بل ربما يخطر بباله نقيضه وهو انه يعاقب على الشكر لوجهين. أحدهما ان اشتغاله به تصرف فى فكره وقلبه باتعابه صرفه عن الملاذ ذوالشهوات وهو عبد مربوب خلق له شهوة ومكن من الشهوات فلعل المقصود أن يشتغل بلذات نفسه واستيفاء نعم الله تعالى وأن لا يتعب نفسه فيما لا فائدة لله فيه فهذا الاحتمال أظهر. الثانى أن يقيس نفسه على من يشكر ملكا من الملوك بأن يبحث عن صفاته واخلاقه ومكانه وموضع نومه مع أهله وجميع أسراره الباطنة مجازاة على انعامه عليه فيقال له أنت بهذا الشكر مستحق لحز الرقبة فمالك ولهذا الفضول ومن أنت حتى تبحث عن اسرار الملوك وصفاتهم وأفعالهم واخلاقهم ولماذا لا تشتغل بما يهمك فالذى يطلب معرفة الله تعالى كأنه يطلب تعرف دقائق صفات الله تعالى وأفعاله وحكمته واسراره فى أفعاله وكل ذلك مما لا يؤهل له الامن له منصب فمن أين عرف العبد انه مستحق لهذا المنصب فاستبان ان ما أخذهم أوهام رسخت منهم من العادات تعارضها أمثالها ولا محيص عنها. فان قيل فان لم يكن مدركا لوجوب مقتضى العقول أدى ذلك الى إفحام الرسول فانه اذا جاء بالمعجزة وقال انظر وافيها فللمخاطب أن يقول ان لم يكن النظر واجبا فلا أقدم عليه وان كان واجبا فيستحيل أن يكون مدركه العقل والعقل لا يوجب ويستحيل أن يكون مدركه الشرع والشرع لا يثبت الا بالنظر فى المعجزة ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدى الى أن لا تظهر صحة النبوة أصلا. والجواب ان هذا السؤال مصدره الجهل بحقيقة الوجوب وقد بينا ان معنى الوجوب ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر موهوم فى الترك أو معلوم واذا كان هذا

هو الوجوب فالموجب هو المرجح وهو الله تعالى فانه اذا ناط العقاب بترك النظر رجح فعله على
تركه ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم انه واجب مرجح بترجيح الله تعالى فى ربطه العقاب
بأحدهما وأما المدرك فعبارة عن جهة معرفة الوجوب لا عن نفس الوجوب وليس شرط
الواجب أن يكون وجوبه معلوما بل أن يكون علمه ممكنا لمن أراده فيقول النبي صلى الله عليه
وسلم ان الكفر سم مهلك والايمان شفاء مسعد بأن جعل الله تعالى أحدهما مسعدا والآخر مهلكا
ولست أوجب عليك شيأ فان الايجاب هو الترجيح والمرجح هو الله تعالى وانما أنا مخبر عن كونه
سما ومرشد لك الى طريق تعرف به صدقى وهو النظر فى المعجزة فان سلكت الطريق
عرفت ونجوت وان تركت هلكت ومثاله مثال طبيب انتهى الى مريض وهو متردد بين دوائين
موضوعين بين يديه فقال له أما هذا فلا تتناوله فانه مهلك للحيوان وأنت قادر على معرفته بأن
تطعمه هذا السنور فيموت على الفور فيظهر لك ما قلته وأما هذا ففيه شفاؤك وانت قادر على
معرفته بالتجربة وهو أن تشربه فتشفى فلا فرق فى حقى ولا فى حق أستاذى بين أن يهلك أو
يشفى فان أستاذى غنى عن بقائك وانا أيضا كذلك فعند هذا لو قال المريض هذا يجب على
بالعقل أو بقولك ومالم يظهر لى هذا لم أشتغل بالتجربة كان مهلكا نفسه ولم يكن عليه ضرر
فكذلك النبي قد أخبره الله تعالى بأن الطاعة شفاء والمعصية داء وان الايمان مسعد والكفر
مهلك وأخبره بأنه غنى عن العالمين سعدوا أم شقوا فانما شان الرسول أن يبلغ ويرشد الى
طريق المعرفة وينصرف فمن نظر فلنفسه ومن قصر فعليها وهذا واضح • فان قيل فقد رجع
الأمر الى أن العقل هو الموجب من حيث انه بسماع كلامه ودعواه يتوقع عقابا فيحمله العقل
على الحذر ولا يحصل الا بالنظر فيوجب عليه النظر • قلنا الحق الذى يكشف الغطاء فى هذا من
غير اتباع وهم وتقليد أمر هو ان الوجوب كما بان عبارة عن نوع رجحان فى الفعل والموجب هو
الله تعالى لانه هو المرجح والرسول مخبر عن الترجيح والمعجزة دليل على صدقه فى الخبر والنظر
سبب فى معرفة الصدق والعقل آلة النظر والفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر بعد
فهم المحذور بالعقل فلا بد من طبع يخالفه العقوبة للدعوة ويوافقه الثواب الموعود ليكون
مستحثا ولكن لا يستحث مالم يفهم المحذور ولم يقدره ظنا أو علما ولا يفهم الا بالعقل والعقل
لا يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول والرسول لا يرجح الفعل على الترك بنفسه بل الله
تعالى هو المرجح والرسول مخبر وصدق الرسول لا يظهر بنفسه بل بالمعجزة والمعجزة لا تدل مالم
ينظر فيها والنظر بالعقل فاذا قد انكشفت المعانى والصحيح فى الألفاظ أن يقال الوجوب
هو الرجحان والموجب هو الله تعالى والمخبر هو الرسول والمعرف للمحذور وصدق الرسول

هو العقل والمستحث على سلوك سبب الخلاص هو الطبع وكذلك ينبغي أن يفهم الحق في هذه المسئلة ولا يلتفت الى الكلام المعتاد الذى لا يشفى الغليل ولا يزيل الغموض

﴿ الدعوى السابعة ﴾ ندعى ان بعثة الانبياء جائزة وليس بمحال ولا واجب وقالت المعتزلة انه واجب وقد سبق وجه الرد وقالت البراهمة انه محال و برهان الجواز انه مهما قام الدليل على ان الله تعالى متكلم وقام الدليل على انه قادر لا يعجز على أن يدل على كلام النفس بخلق ألفاظ وأصوات و رقوم أو غيرها من الدلالات وقد قام دليل على جواز ارسال الرسل فانا لسنا نعنى به الا أن يقوم بذات الله تعالى خبر عن الأمر النافع فى الآخرة والأمر الضار بحكم أجراء العادة و يصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى أمره بتبليغ الخبر و يصدر منه فعل خارق للعادة مقرون بدعوى ذلك الشخص الرسالة فليس شئ من ذلك محالا لذاته فانه يرجع الى كلام النفس والى اختراع ماهو دلالة على الكلام وماهو مصدق للرسول وان حكم استحالة ذلك من حيث الاستقباح والاستحسان فقد استأصلنا هذا الأصل فى حق الله تعالى ثم لا يمكن أن يدعى قبح ارسال الرسول على قانون الاستقباح فالمعتزلة مع المصير الى ذلك لم يستقبحوا هذا فليس إدراك قبحه ولا إدراك امتناعه فى ذاته ضرو ريا فلا بد من ذكر سببه وغاية ماهو به ثلاثة شبه . الاولى قولهم انه لو بعث النبى بما تقتضيه العقول ففى العقول غنية عنه و بعثة الرسول عبث وذلك على الله محال وان بعث بما يخالف العقول استحال التصديق والقبول . الثانية انه يستحيل العبث لانه يستحيل تعريف صدقه لان الله تعالى لو شافه الخلق بتصديقه وكلمهم جهارا فلا حاجة الى رسول وان لم يشافه به فغايته الدلالة على صدقه بفعل خارق للعادة ولا يتميز ذلك على السحر والطلسمات وعجائب الخواص وهى خارقة للعادات عند من لا يعرفها واذا استويا فى خرق العادة لم يؤمن ذلك فلا يحصل العلم بالتصديق . الثالثة انه ان عرف تميزها عن السحر والطلسمات والخيلات فمن أين يعرف الصدق ولعل الله تعالى أراد أضلالنا واغواءنا بتصديقه ولعل كل ماقال النبى انه مسعد فهو مشقى وكلما قال مشقى فهو مسعد ولكن الله أراد أن يسوقنا الى الهلاك و يغوينا بقول الرسول فان الاضلال والاغواء غير محال على الله تعالى عندكم اذ العقل لا يحسن ولا يقبح وهذه أقوى شبهة ينبغى أن يجادل بها المعتزلى عندى ومه إلزام القول بتقبيح العقل اذ يقول ان لم يكن الاغواء قبيحا فلا يعرف صدق الرسل قط ولا يعلم انه ليس باضلال . والجواب ان نقول . أما الشبهة الاولى فضعيفة فان النبى صلى الله عليه وسلم يرد مخبرا بما لا تشتغل العقول بمعرفته ولكن تستقل بفهمه اذا عرف فان العقل لا يرشد الى النافع والضار من الأعمال والأقوال

والاخلاق والعقائد ولا يفرق بين المشقي والمسعد كما لا يستقل بدرك خواص الادوية والعقاقير ولكنه اذا عرف بهم وصدق وانتفع بالسماع فيجتنب الهلاك ويقصد المسعد كما ينتفع بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء ثم كما يعرف صدق الطبيب بقرائن الأحوال وأمور أخر فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام بمعجزات وقرائن حالات فلا فرق *

فأما الشبهة الثانية وهي عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخيل فليس كذلك فان أحدا من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر الى إحياء الموتى وقلب العصا ثعبانا وفلق القمر وشق البحر وابراء الاكمه والأبرص وأمثال ذلك والقول الوجيز ان هذا القائل ان ادعى ان كل مقدور لله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة وان فرق بين فعل قوم وفعل قوم فقد يصور تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم بما يعلم انه ليس من السحر ويبقى النظر بعده في أعيان الرسل عليهم السلام وآحاد المعجزات وان ما أظهروه من جنس ما يمكن تحصيله بالسحر أم لا ومهما وقع الشك فيه لم يحصل التصديق به ما لم يتحد به النبي عليه الصلاة والسلام على ملاء من أكابر السحرة ولم يمهلهم مدة المعارضة ولم يعجزوا عنه وليس الآن من غرضنا آحاد المعجزات . وأما الشبهة الثالثة وهو تصور الاغواء من الله تعالى والتشكيك بسبب ذلك فنقول مهما علم وجه دلالة المعجزة على صدق النبي علم ان ذلك مأمون عليه وذلك بأن يعرف الرسالة ومعناها ويعرف وجه الدلالة فنقول لو تحدى انسان بين يدي ملك على جنده انه رسول الملك اليهم وان الملك أوجب طاعته عليهم في قسمة الارزاق والاقطاعات فطالبوه بالبرهان والملك ساكت فقال أيها الملك ان كنت صادقا فيما ادعيته فصدقني بأن تقوم على سريرك ثلاث مرات على التوالي وتقعد على خلاف عادتك فقام الملك عقيب التماسه على التوالي ثلاث مرات ثم قعد حصل للحاضرين علم ضروري بأنه رسول الملك قبل أن يخطر ببالهم ان هذا الملك من عادته الاغواء أم يستحيل في حقه ذلك بل لو قال الملك صدقت وقد جعلت رسولا ووكيلا لعلم انه وكيل ورسول فاذا خالف العادة بفعله كان ذلك كقوله أنت رسولي وهذا ابتداء نصب وتولية وتفويض ولا يتصور الكذب في التفويض وانما يتصور في الاخبار والعلم بكون هذا تصديقا وتفويضا ضروري ولذلك لم ينكر أحد صدق الانبياء من هذه الجهة بل أنكروا كون ما جاء به الانبياء خارقا للعادة وحملوه على السحر والتلبيس أو أنكروا وجود رب متكلم آمر ناه مصدق مرسل فأما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المعجزة فعل الله تعالى حصل له العلم الضروري بالتصديق . فان قيل فهب انهم رأوا الله تعالى بأعينهم وسمعوه بآذانهم وهو يقول هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم فما الذي

يؤمنكم انه أغوى الرسول والمرسل اليه وأخبر عن المشقى بأنه مسعد وعن المسعد بأنه مشقى فان ذلك غير محال اذا لم تقولوا بتقبيح العقول بل لو قدر عدم الرسول ولكن قال الله تعالى شفاها وعيانا ومشاهدة نجاتكم فى الصوم والصلاة والزكاة وهلاككم فى تركها فبم نعلم صدقه فلعله يلبس علينا ليغوينا ويهلكنا فان الكذب عندكم ليس قبيحا لعينه وان كان قبيحا فلا يمتنع على الله تعالى ماهو قبيح وظلم ومافيه هلاك الخلق أجمعين . والجواب ان الكذب مأمون عليه فانه انما يكون فى الكلام وكلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف حتى يتطرق اليه التلبيس بل هو معنى قائم بنفسه سبحانه وتعالى فكل مايعلمه الانسان يقوم بذاته خبر عن معلومه على وفق علمه ولا يتصور الكذب فيه وكذلك فى حق الله تعالى وعلى الجملة الكذب فى كلام النفس محال وفى ذلك الامن مما قالوه وقد اتضح بهذا ان الفعل مهما علم انه فعل الله تعالى وانه خارج عن مقدور البشر واقترن بدعوى النبوة حصل العلم الضرورى بالصدق وكان الشك من حيث الشك فى انه مقدور البشر ام لا فأما بعد معرفة كونه من فعل الله تعالى لا يبقى للشك مجال أصلا البتة . فان قيل فهل تجوزون الكرامات . قلنا اختلف الناس فيه والحق أن ذلك جائز فانه يرجع الى خرق الله تعالى العادة بدعاء انسان أو عند حاجته وذلك مما لا يستحيل فى نفسه لانه ممكن ولا يؤدى الى محال آخر فانه لا يؤدى الى بطلان المعجزة لان الكرامة عبارة عما يظهر من غير اقتران التحدى به فان كان مع التحدى فانا نسميه معجزة ويدل بالضرورة على صدق المتحدى وان لم تكن دعوى فقد يجوز ظهور ذلك على يد فاسق لانه مقدور فى نفسه . فان قيل فهل من المقدور إظهار معجزة على يد كاذب . قلنا المعجزة مقرونة بالتحدى نازلة منزلة قوله سبحانه صدقت وأنت رسولى وتصديق الكاذب محال لذاته وكل من قال له أنت رسولى صار رسولا وخرج عن كونه كاذبا فالجمع بين كونه كاذبا وبين ماينزل منزلة قوله أنت رسولى محال لان معنى كونه كاذبا انه ماقيل له أنت رسولى ومعنى المعجزة انه قيل له أنت رسولى فان فعل الملك على ماضربنا من المثال كقوله أنت رسولى فاستبان بالضرورة ان هذا غير مقدور لانه محال والمحال لا قدرة عليه فهذا تمام هذا القطب ولنشرع فى اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واثبات ماأخبر هو عنه والله تعالى اعلم

﴿ القطب الرابع وفيه أربعة أبواب ﴾

﴿ الباب الأول ﴾ فى اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم

﴿ الباب الثانى ﴾ فى بيان أن ماجاء به من الحشر والنشر والصراط والميزان وعذاب القبر حق وفيه مقدمة وفصلان

﴿ الباب الثالث ﴾ فيه نظر فى ثلاثة أطراف

﴿ الباب الرابع ﴾ فى بيان من يجب تكفيره من الفرق ومن لا يجب والاشارة الى القوانين التى ينبغى أن يعول عليها فى التكفير و به اختتام الكتاب

﴿ الباب الأول فى اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ﴾

وانما نفترق الى اثبات نبوته على الخصوص على ثلاثة فرق

﴿ الفرقة الأولى العيسوية ﴾ حيث ذهبوا الى انه رسول الى العرب فقط لا الى غيرهم وهذا ظاهر البطلان فانهم اعترفوا بكونه رسولا حقا ومعلوم ان الرسول لا يكذب وقد أدعى هو انه رسول مبعوث الى الثقلين و بعث رسوله الى كسرى وقيصر وسائر ملوك العجم وتواتر ذلك منه فما قالوه محال متناقض

﴿ الفرقة الثانية ﴾ اليهود فانهم أنكروا صدقه لا بخصوص نظر فيه وفى معجزاته بل زعموا انه لا نبى بعد موسى عليه السلام فأنكروا نبوة محمد وعيسى عليهما السلام فينبغى ان نثبت عليهم نبوة عيسى لانه ربما يقصر فهمهم عن درك إعجاز القرآن ولا يقصرون عن درك إعجاز إحياء الموتى وابراء الأكمه والأبرص . فيقال لهم ما الذى حملكم على الفرق بين من يستدل على صدقه باحياء الموتى و بين من يستدل بقلب العصا ثعبانا ولا يجدون اليه سبيلا البتة الا انهم ضلوا بشبهتين . إحداهما قولهم النسخ محال فى نفسه لانه يدل على البدء والتغيير وذلك محال على الله تعالى . والثانية ففهم بعض الملحدة ان يقولوا قد قال موسى عليه السلام عليكم بدينى مادامت السموات والارض وانه قال انى خاتم الانبياء * أما الشبهة الاولى فبطلانها بفهم النسخ وهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره بعد لحقوق خطاب برفعه وليس من المحال أن يقول السيد لعبده قم مطلقا ولا يبين له مدة القيام وهو يعلم ان القيام مقتضى منه الى وقت بقاء مصلحته فى القيام و يعلم مدة مصلحته ولكن لا ينبه عليها و يفهم العبد انه مأمور بالقيام مطلقا وان الواجب الاستمرار عليه أبدا الا أن يخاطبه السيد بالقعود فاذا خاطبه بالقعود قعد ولم يتوهم بالسيد انه بداله أوظهرت له مصلحة كان لا يعرفها والآن قد عرفها بل يجوز أن يكون قد عرف مدة مصلحة القيام وعرف ان الصلاح فى ان لا ينبه العبد عليها و يطلق الأمر له اطلاقا حتى يستمر على الامتثال ثم اذا تغيرت مصلحته أمره بالقعود فهكذا ينبغى أن يفهم اختلاف أحكام الشرائع فان ورود النبى صلى الله عليه وسلم ليس بناسخ لشرع من قبله بمجرد بعثته ولا فى معظم الاحكام ولكن فى بعض الاحكام كتغيير قبلة وتحليل محرم وغير ذلك وهذه المصالح تختلف بالاعصار والاحوال

فليس فيه مايدل على التغيير ولا على الاستبانة بعد الجهل ولا على التناقض ثم هذا انما يستمر لليهود اذا اعتقدوا انه لم يكن شريعة من لدن آدم الى زمن موسى و ينكرون وجود نوح وابراهيم وشرعهما ولا يقيزون فيه عمن ينكر نبوة موسى وشرعه وكل ذلك إنكار ماعلم على القطع بالتواتر . وأما الشبهة الثانية فسخيفة من وجهين . أحدهما انه لوصح ماقالوه عن موسى لما ظهرت المعجزات على يد عيسى فان ذلك تصديق بالضرورة فكيف يصدق الله تعالى بالمعجزة من يكذب موسى وهو أيضا مصدق له أفتنكرون معجزة عيسى وجودا أو تنكرون إحياء الموتى دليلا على صدق المتحدى فان أنكروا شيأ منه لزمهم فى شرع موسى لزوما لا يجدون عنه محيصا واذا اعترفوا به لزمهم تكذيب من نقل اليهم من موسى عليه السلام قوله خاتم الانبياء . الثانى ان هذه الشبهة انما لقنوها بعد بعثة نبينا محمد عليه السلام و بعد وفاته ولو كانت صحيحة لاحتج اليهود بها وقد حملوا بالسيف على الاسلام وكان رسولنا عليه الصلاة والسلام مصدقا بموسى عليه الصلاة والسلام وحاكما على اليهود بالتوراة فى حكم الرجم وغيره فهو عرض عليه من التوراة ذلك وما الذى صرفهم عنه ومعلوم قطعا ان اليهود لم يحتجوا به لان ذلك لو كان لكان مفحما لا جواب عنه ولتواتر نقله ومعلوم انهم لم يتركوه مع القدرة عليه ولقد كانوا يحرصون على الطعن فى شرعه بكل ممكن حماية لدمائهم وأموالهم ونسائهم فاذا ثبت عليهم نبوة عيسى أثبتنا نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام مما نثبتها على النصارى

﴿ الفرقة الثالثة ﴾ وهم مجوزون النسخ ولكنهم منكرون نبوة نبينا من حيث انهم ينكرون معجزته فى القرآن وفى إثبات نبوته بالمعجزة طريقان . الاول التمسك بالقرآن فانا نقول لا معنى للمعجزة الا ما يقترن بتحدى النبى عليه الصلاة والسلام عند استشهاده على صدقه على وجه يعجز الخلق عن معارضته وتحديه على العرب مع شغفهم بالفصاحة وإغراقهم فيها متواتر وعدم المعارضة معلوم اذ لو كان لظهر فان أرذل الشعراء لما تحدوا بشعرهم وعورضوا ظهرت المعارضات والمناقضات الجارية بينهم فاذا لا يمكن انكار تحديه بالقرآن ولا يمكن انكار اقتدار العرب على طريق الفصاحة ولا يمكن انكار حرصهم على دفع نبوته بكل ممكن حماية لدينهم ودمهم وما لهم وتخلصا من سطوة المسلمين وقهرهم ولا يمكن إنكار عجزهم لانهم لو قدروا لفعلوا فان العادة قاضية بالضرورة بأن القادر على دفع الهلاك عن نفسه يشتغل بدفعه ولو فعلوا لظهر ذلك ونقل فهذه مقدمات بعضها بالتواتر و بعضها بمجارى العادات وكل ذلك مما يورث اليقين فلا حاجة الى التطويل و بمثل هذا الطريق تثبت نبوة عيسى عليه السلام ولا يقدر النصرانى على انكار شئ من ذلك فانه يمكن أن يقابل بعيسى فينكر تحديه

بالنبوة أو استشهاده باحياء الموتى أو وجود إحياء الموتى أو عدم المعارضة أو يقال عورض ولم يظهر وكل ذلك مجاحدات لا يقدر عليها المعترف بأصل النبوات . فان قيل ماوجه إعجاز القرآن . قلنا الجزالة والفصاحة مع النظم العجيب والمنهاج الخارج عن مناهج كلام العرب في خطبهم وأشعارهم وسائر صنوف كلامهم والجمع بين هذا النظم وهذه الجزالة معجز خارج عن مقدور البشر نعم ربما يرى للعرب أشعار وخطب حكم فيها بالجزالة وربما ينقل عن بعض من قصد المعارضة مراعاة هذا النظم بعد تعلمه من القرآن ولكن من غير جزالة بل مع ركاكة كما يحكى عن ترهات مسيلمة الكذاب حيث قال الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فهذا وأمثاله وبما يقدر عليه مع ركاكة يستغثها الفصحاء ويستهزؤن بها وأما جزالة القرآن فقد قضا كافة العرب منها العجب ولم ينقل عن واحد منهم تشبث بطعن في فصاحته فهذا اذا معجز وخارج عن مقدور البشر من هذين الوجهين أعني من اجتماع هذين الوجهين . فان قيل لعل العرب اشتغلت بالمحاربة والقتال فلم تعرج على معارضة القرآن ولو قصدت لقدرت عليه أو منعتها العوائق عن الاشتغال به . والجواب ان ماذكروه هوس فان دفع تحدى المتحدى بنظم كلام أهون من الدفع بالسيف مع ما جرى على العرب من المسلمين بالأسر والقتل والسبي وشن الغارات ثم ماذكروه غير دافع غرضنا فان انصرافهم عن المعارضة لم يكن الا بصرف من الله تعالى والصرف عن المقدور المعتاد من أعظم المعجزات فلو قال نبي آية صدقي انى في هذا اليوم أحرك أصبعي ولا يقدر أحد من البشر على معارضتي فلم يعارضه أحد في ذلك اليوم ثبت صدقه وكان فقد قدرتهم على الحركة مع سلامة الأعضاء من أعظم المعجزات وان فرض وجود القدرة ففقد داعيتهم وصرفهم عن المعارضة من أعظم المعجزات مهما كانت حاجتهم ماسة الى الدفع باستيلاء النبي صلى الله عليه وسلم على رقابهم وأموالهم وذلك كله معلوم على الضرورة فهذا طريق تقدير نبوته على النصارى ومهما تشبثوا بانكار شيء من هذه الامور الجليلة فلا نشتغل الا بمعارضتهم بمثل في معجزات عيسى عليه السلام . الطريقة الثانية ان تثبت نبوته بجملة من الافعال الخارقة للعادات التى ظهرت عليه كانشقاق القمر ونطق العجماء وتفجر الماء من بين أصابعه وتسبيح الحصى في كفه وتكثير الطعام القليل وغيره من خوارق العادات وكل ذلك دليل على صدقه . فان قيل آحاد هذه الوقائع لم يبلغ نقلها مبلغ تواتر . قلنا ذلك أيضا ان سلم فلا يقدح في الغرض مهما كان المجموع بالغا مبلغ التواتر وهذا كما أن شجاعة علي رضوان الله عليه وسخاوة حاتم معلومان بالضرورة على القطع تواترا وآحاد تلك الوقائع لم تثبت تواترا ولكن يعلم من مجموع

الآحاد على القطع ثبوت صفة الشجاعة والسخاوة فكذلك هذه الاحوال العجيبة بالغة جملتها مبلغ التواتر لا يسترتيب فيها مسلم أصلا . فان قال قائل من النصارى هذه الامور لم تتواتر عندي لا جملتها ولا آحادها . فيقال ولو انحاز يهودى الى قطر من الاقطار ولم يخالط النصارى وزعم انه لم تتواتر عنده معجزات عيسى عليه السلام وان تواترت فعلى لسان النصارى وهم متهمون به فبماذا ينفصلون عنه ولا انفصال عنه الا أن يقال ينبغى أن تخالط القوم الذين تواتر ذلك بينهم حتى يتواتر ذلك اليك فان الاصم لا تتواتر عنده الأخبار وكذا المتصامم فهذا أيضا عذرنا عند انكار واحد منهم التواتر على هذا الوجه

﴿ الباب الثانى ﴾

فى بيان وجوب التصديق بأمور وردبها الشرع وقضى بجوازها العقل وفيه مقدمة وفصلان .

أما المقدمة فهو ان مالا يعلم بالضرورة ينقسم الى مايعلم بدليل العقل دون الشرع والى مايعلم بالشرع دون العقل والى مايعلم بهما . أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وارادته فان كل ذلك مالم يثبت لم يثبت بالشرع اذ الشرع يبنى على الكلام فان لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع فكل مايتقدم فى الرتبة على كلام النفس يستحيل اثباته بكلام النفس ومايستند اليه ونفس الكلام أيضا فيما اخترناه لا يمكن اثباته بالشرع ومن المحققين من تكلف ذلك وادعاه كما سبقت الاشارة اليه . وأما المعارضة بمجرد السمع فتخصيص أحد الجائزين بالوقوع فان ذلك من مواقف العقول وانما يعرف من الله تعالى بوحى وإلهام ونحن نعلم من الوحى اليه بسماع كالحشر والنشر والثواب والعقاب وأمثالهما وأما المعلوم بهما فكل ماهو واقع فى مجال العقل ومتأخر فى الرتبة عن اثبات كلام الله تعالى كمسئلة الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والاعراض كلها ومايجرى هذا المجرى ثم كلما ورد السمع به ينظر فان كان العقل مجوزا له وجب التصديق به قطعا ان كانت الادلة السمعية قاطعة فى متنها ومستندها لا يتطرق اليها احتمال وجب التصديق بها ظنا ان كانت ظنية فان وجب التصديق باللسان والقلب عمل يبنى على الادلة الظنية كسائر الاعمال فنحن نعلم قطعا انكار الصحابة على من يدعى كون العبد خالقا لشئ من الاشياء وعرض من الاعراض وكانوا ينكرون ذلك بمجرد قوله تعالى (خالق كل شئ) ومعلوم انه عام قابل للتخصيص فلا يكون عمومه مظنونا انما صارت المسئلة قطعية بالبحث عن الطرق العقلية التى ذكرناها ونعلم انهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث عن الطرق العقلية ولا ينبغى أن نعتقد بهم انهم لم يلتفتوا الى المدارك الظنية الا فى الفقهيات بل اعتبروها أيضا فى التصديقات الاعتقادية

والقولية . وأما ماقضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ماورد السمع به ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل فان توقف العقل فى شىء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز وجب التصديق أيضا لأدلة السمع فيكفى فى وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالاحالة وليس يشترط اشتماله على القضاء لتجويز وبين الرتبتين فرق ربما يزل ذهن البليد حتى لا يدرك الفرق بين قول القائل أعلم أن الأمر جائز وبين قوله لا أدرى أنه محال أم جائز وبينهما مابين السماء والأرض الأول جازم على الله تعالى والثانى غير جازم فان الأول معرفة بالجواز والثانى عدم معرفة بالاحالة ووجوب التصديق جاز فى القسمين جميعا فهذه هى المقدمة

أما الفصل الأول ففى بيان قضاء العقل بما جاء الشرع به من الحشر والنشر وعذاب القبر والصرط والميزان

أما الحشر فيعنى به اعادة الخلق وقد دلت عليه القواطع الشرعية وهو ممكن بدليل الابتداء السابق فان الاعادة خلق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء وانما يسمى إعادة بالاضافة الى الابتداء السابق والقادر على الانشاء والابتداء قادر على الاعادة وهو المعنى بقوله (قل يحييها الذى أنشأها أول مرة) فان قيل فماذا تقولون أتعدم الجواهر والاعراض ثم يعادان جميعا أو تعدم الأعراض دون الجواهر وانما تعاد الأعراض كل ذلك ممكن وليس فى الشرع دليل قاطع على تعيين احد هذه الممكنات . واحد الوجهين أن تنعدم الاعراض ويبقى جسم الانسان متصورا بصورة التراب مثلا فتكون قد زالت منه الحياة واللون والرطوبة والتركيب والهيئة وجملة من الاعراض ويكون معنى اعادتها أن تعاد اليها تلك الأعراض بعينها وتعاد اليها أمثالها فان العرض عندنا لا يبقى والحياة عرض والموجود عندنا فى كل ساعة عرض آخر والانسان هو ذلك الانسان باعتبار جسمه فانه واحد لا باعتبار أعراضه فان كل عرض يتجدد هو غير الآخر فليس من شرط الاعادة فرض إعادة الاعراض وانما ذكرنا هذا لمصير بعض الأصحاب الى استحالة اعادة الاعراض وذلك باطل ولكن القول فى إبطاله يطول ولا حاجة اليه فى غرضنا هذا . والوجه الآخر أن تعدم الأجسام أيضا ثم تعاد الأجسام بأن تخترع مرة ثانية . فان قيل فبما يتميز المعاد عن مثل الأول وما معنى قولكم إن المعاد هو عين الأول ولم يبق للمعدوم عين حتى تعاد . قلنا المعدوم منقسم فى علم الله تعالى الى ماسبق له وجود والى مالم يسبق له وجود كما أن العدم فى

الأزل ينقسم الى ماسيكون له وجود والى ماعلم الله تعالى أنه لا يوجد فهذا الانقسام فى علم الله تعالى لا سبيل الى انكاره والعلم شامل والقدرة واسعة فمعنى الاعادة أن نبدل بالوجود العدم الذى سبق له الوجود ومعنى المثل أن يخترع الوجود لعدم لم يسبق له وجود فهذا معنى الاعادة ومهما قدر الجسم باقيا ورد الأمر الى تجديد أعراض تماثل الأول حصل تصديق الشرع و وقع الخلاص عن إشكال الاعادة وتميز المعاد عن المثل وقد أطنبنا فى هذه المسئلة فى كتاب التهافت وسلكنا فى إبطال مذهبهم تقرير بقاء النفس التى هى غير متحيز عندهم وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان أو غيره وذلك إلزام لا يوافق مانعتقده فان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا ان الانسان هو ماهو باعتبار نفسه وان اشتغاله بتدبيره كالعارض له والبدن آلة له ألزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة وذلك رجوع النفس الى تدبير بدن من الابدان والنظر الآن فى تحقيق هذا الفصل ينجر الى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقائقها ولا تحتمل المعتقدات التغلغل الى هذه الغايات فى المعقولات فما ذكرناه كاف فى بيان الاقتصاد فى الاعتقاد للتصديق بما جاء به الشرع .

Torment of Tomb.

أما عذاب القبر فقد دلت عليه قواطع الشرع اذ تواتر عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضى الله عنهم بالاستعاذة منه فى الأدعية واشتهر قوله عند المرور بقبرين انهما ليعذبان ودل عليه قوله تعالى (وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا) الآية وهو ممكن فيجب التصديق به و وجه امكانه ظاهر وانما تنكره المعتزلة من حيث يقولون انا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير معذب وان الميت ربما تفترسه السباع وتأكله وهذا هوس أما مشاهدة الشخص فهو مشاهدة لظاهر الجسم والمدرك للعقاب جزء من القلب أو من الباطن كيف كان وليس من ضرورة العذاب ظهور حركة فى ظاهر البدن بل الناظر الى ظاهر النائم لا يشاهد ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام ومن الألم عند تخيل الضرب وغيره ولو انتبه النائم وأخبر عن مشاهداته وآلامه ولذاته من لم يجر له عهد بالنوم لبادر الى الانكار اغترارا بسكون ظاهر جسمه كمشاهدة انكار المعتزلة لعذاب القبر وأما الذى تأكله السباع فغاية ما فى الباب أن يكون بطن السبع قبرا له فاعادة الحياة الى جزء يدرك العذاب ممكن فما كل متألم يدرك الألم من جميع بدنه

Questioning of Tomb

وأما سؤال منكر ونكير فحق والتصديق به واجب لورود الشرع به وامكانه فان ذلك لا يستدعى منهما الا تفهيما بصوت أو بغير صوت ولا يستدعى منه الا فهما ولا يستدعى الفهم الا حياة والانسان لا يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه و إحياء جزء يفهم السؤال ويجيب

ممكن مقدور عليه فيبقى قول القائل انا نرى الميت ولا نشاهد منكرا ونكيرا ولا نسمع صوتهما في السؤال ولا صوت الميت في الجواب فهذا يلزمه منه أن ينكر مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه السلام وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق الشرع أن ينكر ذلك اذ ليس فيه الا ان الله تعالى خلق له سماعا لذلك الصوت ومشاهدة لذلك الشخص ولم يخلق للحاضرين عنده ولا لعائشة رضي الله تعالى عنها وقد كانت تكون عنده حاضرة في وقت ظهور بركات الوحي فانكار هذا مصدره الالحاد وانكار سعة القدرة وقد فرغنا عن إبطاله ويلزم منه أيضا انكار ما يشاهده النائم ويسمعه من الاصوات الهائلة المزعجة ولولا التجربة لبادر الى الانكار كل من سمع من النائم حكاية أحواله فتعسا لمن ضاقت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الامور المستحقرة بالاضافة الى خلق السموات والارض وما بينهما مع ما فيهما من العجائب والسبب الذي ينفر طباع أهل الضلال عن التصديق بهذه الامور بعينه منفر عن التصديق بخلق الانسان من نطفة قذرة مع ما فيه من العجائب والآيات لأن المشاهدة تضطره الى التصديق فاذا ما لا برهان على إحالته لا ينبغي أن ينكر بمجرد الاستبعاد .. وأما الميزان فهو أيضا حق وقد دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به فان قيل كيف توزن الاعمال وهي أعراض وقد انعدمت والمعدوم لا يوزن وان قدرت اعادتها وخلقها في جسم الميزان كان محالا لاستحالة اعادة الاعراض ثم كيف تخلق حركة يد الانسان وهي طاعته في جسم الميزان أيتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة يد الانسان أم لا يتحرك فتكون الحركة قد قامت بجسم ليس هو متحركا بها وهو محال ثم ان تحرك فيتفاوت ميل الميزان بقدر طول الحركات وكثرتها لا بقدر مراتب الاجور فرب حركة بجزء من البدن يزيد اثمها على حركة جميع البدن فراسخ فهذا محال .. فنقول قد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا فقال توزن صحائف الاعمال فان الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائف هي أجسام فاذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير . فان قيل فأي فائدة في هذا وما معنى المحاسبة . قلنا لا نطلب لفعل الله تعالى فائدة لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون . ثم قد دللنا على هذا ثم أي بعد في ان تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله و يعلم انه مجزي بها بالعدل أو يتجاوز عنه باللطف ومن يعزم على معاقبة وكيله بجنايته في أمواله أو يعزم على الابراء فمن أين يبعد أن يعرفه مقدار جنايته بأوضح الطرق ليعلم انه في عقوبته عادل وفي التجاوز عنه متفضل هذا ان طلبت الفائدة لأفعال الله تعالى وقد سبق بطلان ذلك . وأما الصراط فهو أيضا حق

Balances

Bridge

والتصديق به واجب لانه ممكن فانه عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يرده الخلق كافة فاذا توافوا عليه قيل للملائكة وقفوهم انهم مسئولون . فان قيل كيف يمكن ذلك وفيما روى أدق من الشعر وأحد من السيف فكيف يمكن المرور عليه . قلنا هذا ان صدر ممن ينكر قدرة الله تعالى فالكلام معه فى اثبات عموم قدرته وقد فرغنا عنها وان صدر من معترف بالقدرة فليس المشى على هذا بأعجب من المشى فى الهواء والرب سبحانه وتعالى قادر على خلق قدرة عليه ومعناه أن يخلق له قدرة المشى على الهواء ولا يخلق فى ذاته هويا الى أسفل ولا فى الهواء انحراف فاذا أمكن هذا فى الهواء فالصراط أثبت من الهواء بكل حال

﴿ الفصل الثانى ﴾ فى الاعتذار عن الاخلال بفصول شحنت بها المعتقدات فرأيت الاعراض عن ذكرها أولى لان المعتقدات المختصرة حقها أن لا تشتمل الا على المهم الذى لا بد منه فى صحة الاعتقاد . أما الأمور التى لا حاجة الى اخطارها بالبال وان خطرت بالبال فلا معصية فى عدم معرفتها وعدم العلم بأحكامها فالخوض فيها بحث عن حقائق الامور وهى غير لائقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد وذلك الفن يحصره ثلاثة فنون عقلى ولفظى وفقهى أما العقلى فالبحث عن القدرة الحادثة انها تتعلق بالضدين أم لا وتتعلق بالمختلفات أم لا وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل مباين لمحل القدرة وأمثال له وأما اللفظية فكالبحث عن المسمى باسم الرزق ما هو ولفظ التوفيق والخذلان والايمان ما حدودها ومسبباتها وأما الفقهية فكالبحث عن الأمر بالمعروف متى يجب وعن التوبة ما حكمها الى نظائر ذلك وكل ذلك ليس بمهم فى الدين بل المهم أن ينفى الانسان الشك عن نفسه فى ذات الله تعالى على القدر الذى حقق فى القطب الاول وفى صفاته وأحكامها كما حقق فى القطب الثانى وفى أفعاله بأن يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما فى القطب الثالث وفى رسول صلى الله عليه وسلم بأن يعرف صدقه ويصدقه فى كل ما جاء به كما ذكرناه فى القطب الرابع وما خرج عن هذا فغير مهم ونحن نورد من كل فن مما أهملناه مسئلة ليعرف بها نظائرها ويحقق خروجها عن المهمات المقصودات فى المعتقدات

• أما المسئلة العقلية فكاختلاف الناس فى ان من قتل هل يقال إنه مات بأجله ولو قدر عدم قتله هل كان يجب موته أم لا وهذا فن من العلم لا يضر تركه ولكنا نشير الى طريق الكشف فيه فنقول كل شيئين لا ارتباط لأحدهما بالآخر ثم اقترنا فى الوجود فليس يلزم من تقدير نفى أحدهما انتفاء الآخر فلو مات زيد وعمرو معا ثم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجود موته وكذلك اذا مات زيد عند كسوف القمر مثلا فلو قدرنا عدم الموت لم

يلزم عدم الكسوف بالضرورة ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت اذ لا ارتباط لأحدهما بالآخر فأما الشيئان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهما ثلاثة أقسام . أحدها ان تكون العلاقة متكافئة كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت فهذا مما يلزم فقد أحدهما عند تقدير فقد الآخر لانهما من المتضايفات التى لا تتقوم حقيقة أحدهما الا مع الآخر . الثانى أن لا يكون على التكافئ لكن لأحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط ومعلوم انه يلزم عدم الشرط فاذا رأينا علم الشخص مع حياته وارادته مع علمه فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة ويعبر عن هذا بالشرط وهو الذى لا بد منه لوجود الشئ ولكن ليس وجود الشئ به بل عنده ومعه . الثالث العلاقة التى بين العلة والمعلول ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول ان لم يكن للمعلول الا علة واحدة وان تصور ان تكون له علة أخرى فيلزم من تقدير نفى كل العلل نفى المعلول ولا يلزم من تقدير نفى علة بعينها نفى المعلول مطلقا بل يلزم نفى معلول تلك العلة على الخصوص فاذا تمهد هذا المعنى رجعنا الى القتل والموت فالقتل عبارة عن حز الرقبة وهو راجع الى أعراض هى حركات فى يد الضارب والسيف وأعراض هى افتراقات فى أجزاء رقبة المضروب وقد اقترن بها عرض آخر وهو الموت فان لم يكن بين الحز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفى الحز نفى الموت فانهما شيئان مخلوقان معا على الاقتران بحكم اجراء العادة لا ارتباط لأحدهما بالآخر فهو كالمقترنين اللذين لم تجر العادة باقترانهما وان كان الحز علة الموت ومولده وان لم تكن علة سواه لزم من انتفائه انتفاء الموت ولكن لا خلاف فى ان للموت عللا من أمراض وأسباب باطنة سوى الحز عند القائلين بالعلل فلا يلزم من نفى الحز نفى الموت مطلقا أما لم يقدر مع ذلك انتفاء سائر العلل فنرجع الى غرضنا . فنقول من اعتقد من أهل السنة ان الله مستبد بالاختراع بلا تولد ولا يكون مخلوق علة لمخلوق فنقول الموت أمر استبد الرب تعالى باختراعه مع الحز فلا يجب من تقدير عدم الحز عدم الموت وهو الحق ومن اعتقد كونه علة وانضاف اليه مشاهدته صحة الجسم وعدم مهلك من خارج اعتقد انه لو انتفى الحز وليس ثم علة أخرى وجب انتفاء المعلول لانتفاء جميع العلل وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل وحصر العلل فيما عرف انتفائه فاذا هذه المسئلة يطول النزاع فيها ولم يشرع أكثر الخائضين فيها بمثارها فينبغى أن نطلب هذا من القانون الذى ذكرناه فى عموم قدرة الله تعالى وابطال التولد ويبنى على هذا ان من قتل ينبغى أن يقال انه مات بأجله لان الأجل عبارة عن الوقت الذى خلق الله تعالى فيه موته سواء كان معه حز رقبة أو كسوف قمر أو نزول مطر أو لم يكن لان كل هذه عندنا

مقترنات وليست مؤثرات ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة و بعضها لايتكرر فأمامن جعل الموت سببا طبيعيا من الفطرة و زعم ان كل مزاج فله رتبة معلومة فى القوة اذا خليت ونفسها تمادت الى منتهامدتها ولو فسدت على سبيل الاخترام كان ذلك استعجالا بالاضافة الى مقتضى طباعها والاجل عبارة عن المدة الطبيعية كما يقال الحائط مثلا يبقى مائة سنة بقدر إحكام بنائه و يمكن أن يهدم بالفاس فى الحال والاجل يعبر به عن مدته التى له بذاته وقوته فيلزم من ذلك أن يقال اذا هدم بالفاس لم ينهدم بأجله وان لم يتعرض له من خارج حتى انحطت اجزاؤه فيقال انهدم بأجله فهذا اللفظ ينبئ على ذلك الأصل .

وأما المسئلة الثانية وهى اللفظية فكاختلافهم فى أن الايمان هل يزيد و ينقص أم هو على رتبة واحدة وهذا الاختلاف منشأه الجهل بكون الاسم مشتركا أعنى اسم الايمان واذا فصل مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف وهو مشترك بين ثلاثة معان اذ قد يعبر به عن التصديق اليقينى البرهانى وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدى اذا كان جزما وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق ودليل اطلاقه على الاول ان من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب معرفته فانا نحكم بأنه مات مؤمنا ودليل اطلاقه على التصديق التقليدى ان جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله تعالى صلى الله عليه وسلم بمجرد احسانه اليهم وتلطفه بهم ونظرهم فى قوانين أحواله من غير نظر فى أدلة الوحدانية و وجه دلالة المعجزة وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايمانهم وقد قال تعالى (وماانت بمؤمن لنا) أى بمصدق ولم يفرق بين تصديق وتصديق ودليل اطلاقه على الفعل قوله عليه الصلاة والسلام لايزنى الزانى وهو مؤمن حين يزنى وقوله عليه الصلاة والسلام الايمان بضعة وسبعون بابا أدناها إماطة الأذى عن الطريق فنرجع الى المقصود ونقول ان أطلق الايمان بمعنى التصديق البرهانى لم يتصور زيادته ولانقصانه بل اليقين ان حصل بكماله فلا مزيد عليه وان لم يحصل بكماله فليس بيقين وهى خطة واحدة لايتصور فيها زيادة ونقصان الا أن يراد به زيادة وضوح أى زيادة طمأنينة النفس اليه بأن النفس تطمأن الى اليقينيات النظرية فى الابتداء الى حل ما فاذا تواردت الادلة على شئ واحد أفاد تظاهر الادلة زيادة طمأنينة وكل من مارس العلوم أدرك تفاوتا فى طمأنينة نفسه الى العلم الضرورى وهو العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد والى العلم بحدث العالم وان محدثه واحد ثم يدرك أيضا تفرقة بين آحاد المسائل بكثرة أدلتها وقلتها فالتفاوت فى طمأنينة النفس مشاهد لكل ناظر من باطنه فاذا فسرت الزيادة به لم يمنعه أيضا فى هذا التصديق اما اذا أطلق بمعنى التصديق التقليدى فذلك لاسبيل الى جحد التفاوت فيه

فانا ندرك بالمشاهدة من حال اليهودى فى تصميمه على عقده ومن حال النصرانى والمسلم تفاوتا
حتى ان الواحد منهم لا يؤثر فى نفسه وحل عقد قلبه التهويلات والتخويفات ولا التحقيقات
العلمية ولا التخيلات الاقناعية والواحد منهم مع كونه جازما فى اعتقاده تكون نفسه أطوع
لقبول اليقين وذلك لان الاعتقاد على القلب مثل عقدة ليس فيها انشراح و برد يقين والعقدة
تختلف فى شدتها وضعفها فلا ينكر هذا التفاوت منصف وانما ينكره الذين سمعوا من العلوم
والاعتقادات أساميها ولم يدركوا من أنفسهم ذوقها ولم يلاحظوا اختلاف أحوالهم وأحوال
غيرهم فيها وأما اذا أطلق بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصديق فلا يخفى تطرق التفاوت الى
نفس العمل وهل يتطرق بسبب المواظبة على العمل تفاوت الى نفس التصديق هذا فيه نظر
وترك المداهنة فى مثل هذا المقام أولى والحق أحق ما قيل . فأقول إن المواظبة على
الطاعات لها تأثير فى تأكيد طمأنينة النفس الى الاعتقاد التقليدى و رسوخه فى النفس
وهذا أمر لا يعرفه الا من سبر أحوال نفسه وراقبها فى وقت المواظبة على الطاعة وفى وقت الفترة
ولاحظ تفاوت الحال فى باطنه فانه يزداد بسبب المواظبة على العمل آنسة لمعتقداته و يتأكد
به طمأنينته حتى ان المعتقد الذى طالت منه المواظبة على العمل بموجب اعتقاده أعصى نفسا
على المحاول تغييره وتشكيكه ممن لم تطل مواظبته بل العادات تقضى بها فان من يعتقد الرحمة
فى قلبه على يتيم فان أقدم على مسح رأسه وتفقد أمره صادف فى قلبه عند ممارسة العمل
بموجب الرحمة زيادة تأكيد فى الرحمة ومن يتواضع بقلبه لغيره فاذا عمل بموجبه ساجدا له أو
مقبلا يده ازداد التعظيم والتواضع فى قلبه ولذلك تعبدنا بالمواظبة على افعال هى مقتضى
تعظيم القلب من الركوع والسجود ليزداد بسببها تعظيم القلوب فهذه أمور يجحدها
المتحذلقون فى الكلام الذين أدركوا ترتيب العلم بسماع الالفاظ ولم يدركوها بذوق النظر
فهذه حقيقة هذه المسئلة ومن هذا الخبر اختلافهم فى معنى الرزق . وقول المعتزلة ان ذلك
مخصوص بما يملكه الانسان حتى ألزموا انه لا رزق لله تعالى على البهائم فر بما قالوا هو مما لم
يحرم تناوله فقيل لهم فالظلمة ماتوا وقد عاشوا عمرهم لم يرزقوا وقد قال أصحابنا انه عبارة
عن المنتفع به كيف كان ثم هو منقسم الى حلال وحرام ثم طولوا فى حد الرزق وحد النعمة
وتضييع الوقت بهذا وأمثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره وانه
لا قيمة له فلا ينبغى أن يضيع العمر الا بالمهم و بين يدى النظار أمور مشكلة البحث عنها أهم من
البحث عن موجب الالفاظ ومقتضى الاطلاقات فنسأل الله تعالى أن يوفقنا للاشتغال لما يعنينا .
وأما المسئلة الثالثة وهى الفقهية فمثل اختلافهم فى ان الفاسق هل له أن يحتسب وهذا نظر

فقهي فمن أين يليق بالكلام ثم بالمختصرات ولكنا نقول الحق ان له أن يحتسب وسبيله التدرج
في التصوير وهو ان نقول هل يشترط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كون الآمر والناهي
معصوما عن الصغائر والكبائر جميعا فان شرط ذلك كان خرقا للاجماع فان عصمة الانبياء
عن الكبائر انما عرفت شرعا وعن الصغائر مختلف فيها فمتى يوجد في الدنيا معصوم وان قلتم ان
ذلك لا يشترط حتى يجوز للابس الحرير مثلا وهو عاص به أن يمنع من الزنا وشرب الخمر
فنقول وهل لشارب الخمر أن يحتسب على الكافر ويمنعه من الكفر ويقاتله عليه فان قالوا
لا خرقوا الاجماع اذ جنود المسلمين لم تزل مشتملة على العصاة والمطيعين ولم يمنعوا من الغزو ولا
في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولا في عصر الصحابة رضي الله عنهم والتابعين فان قالوا نعم
فنقول شارب الخمر هل له أن يمنع من القتل أم لا. فان قيل لا. قلنا فما الفرق بين هذا وبين
لابس الحرير اذا منع من الخمر والزاني اذا منع من الكفر وكما ان الكبيرة فوق الصغيرة
فالكبائر أيضا متفاوتة فان قالوا نعم وضبطوا ذلك بأن المقدم على شيء لا يمنع من مثله ولا فيما
دونه وله أن يمنع مما فوقه فهذا الحكم لا مستند له اذ الزنا فوق الشرب ولا يبعد أن يزني ويمنع
من الشرب ويمنع منه بل ربما يشرب ويمنع غلمانه وأصحابه من الشرب ويقول ترك ذلك
واجب عليكم وعلي والأمر بترك المحرم واجب علي مع الترك فلي ان أتقرب بأحد الواجبين
ولم يلزمني مع ترك أحدهما ترك الآخر فاذن كما يجوز أن يترك الآمر بترك الشرب وهو
بتركه يجوز أن يشرب ويأمر بالترك فهما واجبان فلا يلزم بترك أحدهما ترك الآخر
. فان قيل فيلزم على هذا أمور شنيعة وهو أن يزني الرجل بامرأة مكرها اياها على
التمكين فان قال لها في أثناء الزناء عند كشفها وجهها باختيارها لا تكشفي وجهك فاني لست
محرما لك والكشف لغير المحرم حرام وأنت مكرهة على الزنا مختارة في كشف الوجه فامنعك
من هذا فلا شك من ان هذه حسبة باردة شنيعة لا يصير اليها عاقل وكذلك قوله ان الواجب على
شيئان العمل والامر للغير وانا أتعاطى أحدهما وان تركت الثاني كقوله ان الواجب على
الوضوء دون الصلاة وأنا أصلي وان تركت الوضوء والمسنون في حق الصوم والتسحر وأنا
أتسحر وان تركت الصوم وذلك محال لان التسحر للصوم والوضوء للصلاة وكل واحد شرط
الآخر وهو متقدم في الرتبة على المشروط فكذلك نفس المرء مقدمة على غيره فليهذب نفسه
أولا ثم غيره أما اذا أهمل نفسه واشتغل بغيره كان ذلك عكس الترتيب الواجب بخلاف ما اذا
هذب نفسه وترك الحسبة وتهذيب غيره فان ذلك معصية ولكنه لا تناقض فيه وكذلك الكافر
ليس له ولاية الدعوة الى الاسلام ما لم يسلم هو بنفسه فلو قال الواجب على شيئان ولي ان ترك

أحدهما دون الثاني لم يكن منه . والجواب ان حسبة الزنى بالمرأة عليها ومنعها من كشفها وجهها جائزة عندنا وقولكم ان هذه حسبة باردة شنيعة فليس الكلام فى انها حارة أو باردة مستلذة أو مستبشعة بل الكلام فى انها حق أو باطل وكم من حق مستبرد مستثقل وكم من باطل مستحلا مستعذب فالحق غير اللذيذ والباطل غير الشنيع والبرهان القاطع فيه هو انا نقول قوله لها لا تكشفي وجهك فانه حرام ومنعه اياها بالعمل قول وفعل وهذا القول والفعل اما أن يقال هو حرام أو يقال واجب أم يقال هو مباح فان قلتم انه واجب فهو المقصود وان قلتم انه مباح فله أن يفعل ماهو مباح وان قلتم انه حرام فامستند تحريمه وقد كان هذا واجبا قبل اشتغاله بالزنا فمن أين يصير الواجب حراما باقتحامه محرما وليس فى قوله الاخير صدق عن الشرع بأنه حرام وليس فى فعله الا المنع من اتحاد ماهو حرام والقول بتحريم واحد منهما محال ولسنا نعني بقولنا للفاسق ولاية الحسبة الا أن قوله حق وفعله ليس بحرام وليس هذا كالصلاة والوضوء فان الصلاة هى المأمور بها وشرطها الوضوء فهى بغير وضوء معصية وليست بصلاة بل تخرج عن كونها صلاة وهذا القول لم يخرج عن كونه حقا ولا الفعل خرج عن كونه منعا من الحرام وكذلك السحور عبارة عن الاستعانة على الصوم بتقديم الطعام ولا تعقل الاستعانة من غير العزم على ايجاد المستعان عليه . وأما قولكم أن تهذيبه نفسه أيضا شرط لتهذيبه غيره فهذا محل النزاع فمن أين عرفتم ذلك ولو قال قائل تهذيب نفسه عن المعاصى شرط للغير ومنع الكفار وتهذيبه نفسه عن الصغائر شرط للمنع عن الكبائر كان قوله مثل قولكم وهو خرق للاجماع وأما الكافر فان حمل كافرا آخر بالسيف على الاسلام فلا يمنعه منه ويقول عليه أن يقول لا إله إلا الله وان محمدا رسول الله وان يأمر غيره به ولم يثبت ان قوله شرط لأمره فله أن يقول وان يأمر وان لم ينطق فهذا غور هذه المسئلة وانما أردنا ايرادها لتعلم ان أمثال هذه المسائل لا تليق بفن الكلام ولا سيما بالمعتقدات المختصرة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

﴿ الباب الثالث فى الامامة ﴾

النظر فى الامامة أيضا ليس من المهمات وليس أيضا من فن المعقولات فيها من الفقهيات ثم انها مثار للتعصبات والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض بل وان أصاب فكيف اذا أخطأ ولكن اذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد فان القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديد النفار ولكنا نوجز القول فيه ونقول النظر فيه يدور على ثلاثة أطراف الطرف الاول فى بيان وجوب نصب الامام ولا ينبغى أن تظن ان وجوب ذلك

مأخوذ من العقل فاذا بينا ان الوجوب يؤخذ من الشرع الآن يقسم الواجب بالفعل الذى فيه فائدة وفى تركه أدنى مضرة وعند ذلك لا ينكر وجوب نصب الامام لما فيه من الفوائد ودفع المضار فى الدنيا ولكنا نقيم البرهان القطعى الشرعى على وجوبه ولسنا نكتفى بما فيه من إجماع الأمة بل ننبه على مستند الاجماع ونقول نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه الصلاة والسلام قطعا وهذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها ونضيف اليها مقدمة أخرى وهو انه لا يحصل نظام الدين الا بامام مطاع فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الامام . فان قيل المقدمة الاخيرة غير مسلمة وهو ان نظام الدين لا يحصل الا بامام مطاع فدلوا عليها * فنقول البرهان عليه ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ونظام الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع فهاتان مقدمتان ففى أيهما النزاع فان قيل لم قلتم ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا بل لا يحصل الا بخراب الدنيا فان الدين والدنيا ضدان والاشتغال بعمارة أحدهما خراب الآخر قلنا هذا كلام من لا يفهم ما نريده بالدنيا الآن فانه لفظ مشترك قد يطلق على فضول التنعم والتلذذ والزيادة على الحاجة والضرورة وقد يطلق على جميع ما هو محتاج اليه قبل الموت وأحدهما ضد الدين والآخر شرطه وهكذا يغلط من لا يميز بين معانى الالفاظ المشتركة فنقول نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل اليهما الا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والاقوات والامن هو آخر الآفات ولعمرى من أصبح آمنا فى سربه معافا فى بدنه وله قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها وليس يأمن الانسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته فى جميع الاحوال بل فى بعضها فلا ينتظم الدين الا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية والا فمن كان جميع أوقاته مستغرقا بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاه الى سعادة الآخرة فاذن بان نظام الدنيا أعنى مقادير الحاجة شرط لنظام الدين

وأما المقدمة الثانية وهو ان الدنيا والامن على الانفس والاموال لا ينتظم الا بسلطان مطاع فتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والائمة وان ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام الهرج وعم السيف وشمل القحط وهلكت المواشى وبطلت الصناعات وكان كل غلب سلب ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم ان بقى حيا والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف ولهذا قيل الدين والسلطان توأمان ولهذا قيل الدين اس والسلطان حارس وما لا اس له فمهدوم وما لا حارس له فضائع وعلى الجملة لا يتمارى العاقل فى ان الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الاهواء وتباين الاراء لو خلوا ورأيهم ولم يكن رأى

مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم وهذا داء لا علاج له الا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الاراء فبان ان السلطان ضروري في نظام الدنيا ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الانبياء قطعا فكان وجوب نصب الامام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل الى تركه فاعلم ذلك

﴿ الطرف الثاني ﴾ في بيان من يتعين من سائر الخلق لأن ينصب اماما . فنقول ليس يخفى ان التنصيص على واحد نجعله اماما بالتشهي غير ممكن فلا بد له من تمييز بخاصية يفارق سائر الخلق بها فتلك خاصية في نفسه وخاصية من جهة غيره امامن نفسه فان يكون أهلا لتدبير الخلق وحملهم على مراشدهم وذلك بالكفاية والعلم والورع وبالجملة خصائص القضاة تشترط فيه مع زيادة نسب قريش وعلم هذا الشرط الرابع بالسمع حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش فهذا يميزه عن أكثر الخلق ولكن ربما يجتمع في قريش جماعة موصوفون بهذه الصفة فلا بد من خاصية أخرى تميزه وليس ذلك الا التولية أو التفويض من غيره فانما يتعين للامامة مهما وجدت التولية في حقه على الخصوص من دون غيره فيبقى الآن النظر في صفة المولى فان ذلك لا يسلم لكل أحد بل لا بد فيه من خاصية وذلك لا يصدر الا من أحد ثلاثة إما التنصيص من جهة النبي صلى الله عليه وسلم و إما التنصيص من جهة امام العصر بأن يعين لولاية العهد شخصا معينا من أولاده أو سائر قريش و إما التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم الى المبايعة وذلك قد يسلم في بعض الاعصار لشخص واحد مرموق في نفسه مرزوق بالمتابعة مستولى على الكافة ففي بيعته وتفويضه كفاية عن تفويض غيره لأن المقصود ان يجتمع شتات الاراء لشخص مطاع وقد صار الامام بمبايعة هذا المطاع مطاعا وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل لشخصين أو ثلاثة أو جماعة فلا بد من اجتماعهم و بيعتهم واتفاقهم على التفويض حتى تتم الطاعة بل أقول لو لم يكن بعد وفاة الامام إلا قرشي واحد مطاع متبع فنهض بالامامة وتولاها بنفسه ونشأ بشوكته وتشاغل بها واستتبع كافة الخلق بشوكته وكفايته وكان موصوفا بصفات الائمة فقد انعقدت امامته ووجبت طاعته فانه تعين بحكم شوكته وكفايته وفي منازعته إثارة الفتن الا أن من هذا حاله فلا يعجز أيضا عن أخذ البيعة من أكابر الزمان وأهل الحل والعقد وذلك أبعد من الشبهة فلذلك لا يتفق مثل هذا في العادة الا عن بيعة وتفويض ﴿ فان قيل ﴾ فان كان المقصود حصول ذي رأي مطاع يجمع شتات الاراء و يمنع الخلق من المحاربة والقتال و يحملهم على مصالح المعاش والمعاد فلو انتهض لهذا الامر من فيه الشروط كلها سوى شروط القضاء ولكنه مع ذلك يراجع

العلماء ويعمل بقولهم فماذا ترون فيه أيجب خلعه ومخالفته أم تجب طاعته . قلنا الذى نراه ونقطع به انه يجب خلعه ان قدر على ان يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير إثارة فتنة وتهييج قتال وان لم يكن ذلك الا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بامامته لان مايفوتنا من المصارفة بين كونه عالما بنفسه أو مستفتيا من غيره دون مايفوتنا بتقليد غيره اذا افتقرنا الى تهييج فتنة لاندرى عاقبتها وربما يؤدى ذلك الى هلاك النفوس والاموال و زيادة صفة العلم انما تراعى مزية وتتمة للمصالح فلا يجوز ان يعطل أصل المصالح فى التشوق الى مزاياها وتكملاتها وهذه مسائل فقهية فليهوّن المستبعد لمخالفته المشهود على نفسه استبعاده ولينزل من غلوائه فالامر أهون مما يظنه وقد استقصينا تحقيق هذا المعنى فى الكتاب الملقب بالمستظهرى المصنف فى الرد على الباطنية . فان قيل فان تسامحتم بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال . قلنا ليست هذه مسامحة عن الاختيار ولكن الضرورات تبيح المحظورات فنحن نعلم ان تناول الميتة محظور ولكن الموت أشد منه فليت شعرى من لا يساعد على هذا و يقضى ببطلان الامامة فى عصرنا لفوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدى لها بل هو فاقد للمتصف بشروطها فاى أحواله أحسن أن يقول القضاة معزولون والولايات باطلة والانكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاة فى أقطار العالم غير نافذة وأن الخلق كلهم مقدمون على الحرام أو ان يقول الامامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار فهو بين ثلاثة أمور إما ان يمنع الناس من الانكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة وهو مستحيل ومؤدى الى تعطيل المعائش كلها و يفضى الى تشتيت الاراء ومهلك لجماهير الدهماء أو يقول انهم يقدمون على الانكحة والتصرفات ولكنهم مقدمون على الحرام الا انه لا يحكم بفسقهم ومعصيتهم لضرورة الحال و إما ان نقول يحكم بانعقاد الامامة مع فوات شروطها لضرورة الحال ومعلوم ان البعيد مع الابعد قريب وأهون الشرين خير بالاضافة ويجب على العاقل اختياره فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير عن التطويل ولكن من لم يفهم حقيقة الشئ وعلته وانما تثبت بطول الالفة فى سمعه فلا تزل النفرة عن نقيضه فى طبعه إذ فطام الضعفاء عن المألوف شديد يعجز عنه الانبياء فكيف غيرهم . فان قيل فهلا قلتم ان التنصيص واجب من النبي والخليفة كى يقطع ذلك دابر الاختلاف كما قالت بعض الامامية اذ إدعوا انه واجب . قلنا لانه لو كان واجبا النص عليه الرسول عليه السلام ولم ينص هو ولم ينص عمر أيضا بل ثبتت إمامة أبى بكر وامامة عثمان وامامة على رضى الله عنهم بالتفويض فلا تلتفت الى تجاهل من يدعى انه صلى الله عليه وسلم نص على على لقطع النزاع ولكن الصحابة كابروا

النص وكتموه فامثال ذلك يعارض بمثله . و يقال بم تنكرون على من قال انه نص على ابى بكر فاجمع الصحابة على موافقته النص ومتابعته وهو أقرب من تقدير مكابرتهم النص وكتمانه ثم انما يتخيل وجوب ذلك لتعذر قطع الاختلاف وليس ذلك بمتعذر فان البيعة تقطع مادة الاختلاف والدليل عليه عدم الاختلاف فى زمان أبى بكر وعثمان رضى الله عنهم وقد توليا بالبيعة وكثرته فى زمان على رضى الله عنه ومعتقد الامامية انه تولى بالنص

﴿ الطرف الثالث ﴾ فى شرح عقيدة أهل السنة فى الصحابة والخلفاء الراشدين رضى الله عنهم اعلم ان للناس فى الصحابة والخلفاء إسرافا فى إطراف فمن مبالغ فى الثناء حتى يدعى العصمة للائمة ومنهم متهجم على الطعن بطلق اللسان بذم الصحابة فلا تكونن من الفريقين واسلك طريق الاقتصاد فى الاعتقاد ﴿ واعلم ﴾ ان كتاب الله تعالى مشتمل على الثناء على المهاجرين والانصار وتواترت الاخبار بتزكية النبى صلى الله عليه وسلم اياهم بألفاظ مختلفة كقوله أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وكقوله خير الناس قرنى ثم الذين يلونهم وما من واحد الا و رد ثناء خاص فى حقه يطول نقله فينبغى ان تستصحب هذا الاعتقاد فى حقهم ولا تسىء الظن بهم كما يحكى عن أحوال تخالف مقتضى حسن الظن فاكثر ما ينقل مخترع بالتعصب فى حقهم ولا أصل له وماثبت نقله فالتأويل متطرق اليه ولم يجز مالا يتسع العقل لتجويز الخطأ والسهو فيه وحمل أفعالهم على قصد الخير وان لم يصيبوه والمشهور من قتال معاوية مع على ومسير عائشة رضى الله عنهم الى البصرة والظن بعائشة انها كانت تطلب تطفئة الفتنة ولكن خرج الأمر من الضبط فأواخر الامور لا تبقى على وفق طلب أوائلها بل تنسل عن الضبط والظن بمعاوية انه كان على تأويل وظن فيما كان يتعاطاه ومايحكى سوى هذا من روايات الآحاد فالصحيح منه مختلط بالباطل والاختلاف اكثره اختراعات الروافض والخوارج وأرباب الفضول الخائضون فى هذه الفنون فينبغى ان تلازم الانكار فى كل مالم يثبت وماثبت فتستنبط له تأويلا فما تعذر عليك فقل لعل له تأويلا وعذرا لم اطلع عليه واعلم انك فى هذا المقام بين ان تسىء الظن بمسلم وتطعن عليه وتكون كاذبا أو تحسن الظن به وتكف لسانك عن الطعن وأنت مخطئ مثلا والخطأ فى حسن الظن بالمسلم اسلم من الصواب بالطعن فيه فلو سكت انسان مثلا عن لعن ابليس أولعن أبى جهل أوأبى لهب أومن شئت من الاشرار طول عمره لم يضره السكوت ولو هفا هفوة بالطعن فى مسلم بما هو برىء عند الله تعالى منه فقد تعرض للهلاك بل أكثر ما يعلم فى الناس لا يحل النطق به لتعظيم الشرع الزجر عن الغيبة مع انه اخبار عما هو متحقق فى المغتاب فمن يلاحظ هذه الفصول ولم يكن فى طبعه ميل الى الفضول

آثر ملازمه السكوت وحسن الظن بكافة المسلمين واطلاق اللسان بالثناء على جميع السلف الصالحين هذا حكم الصحابة عامة فاما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم وترتيبهم فى الفضل عند أهل السنة كترتيبهم فى الامامة وهذا لمكان ان قولنا فلان أفضل من فلان ان معناه محله عند الله تعالى فى الآخرة أرفع وهذا غيب لا يطلع عليه الا الله ورسوله ان اطلعه عليه ولا يمكن ان يدعى نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب بل المنقول الثناء على جميعهم واستنباط حكم الترجيحات فى الفضل من دقائق ثنائه عليهم رمى فى عماية واقتحام أمر آخر أغنانا الله عنه وتعرف الفضل عند الله تعالى بالاعمال مشكل أيضا وغايته رجم ظن فكم من شخص متخرم الظاهر وهو عند الله بمكان لتعلق قلبه مع الله تعالى وكم من مزين بالعبادات الظاهرة وهو فى سخط الله لخبث مستكن فى باطنه فلا مطلع على السرائر الا الله تعالى ولكن اذا ثبت انه لا يعرف الفضل الا بالوحى ولا يعرف من النبى الا بالسماع وأولى الناس بسماع مايدل على تفاوت الفضائل الصحابة الملازمون لاحوال النبى صلى الله عليه وسلم وهم قد أجمعوا على تقديم أبى بكر ثم نص أبو بكر على عمر ثم أجمعوا بعده على عثمان ثم على على رضى الله عنهم وليس يظن منهم الخيانة فى دين الله تعالى لغرض من الاغراض وكان إجماعهم على ذلك من أحسن مايستدل به على مراتبهم فى الفضل ومن هذا اعتقد أهل السنة هذا الترتيب فى الفضل ثم بحثوا عن الاخبار فوجدوا فيها ماعرف به مستند الصحابة وأهل الاجماع فى هذا الترتيب فهذا ما أردنا ان نقتصر عليه من أحكام الامامة والله أعلم

﴿ الباب الرابع فى بيان من يجب تكفيره من الفرق ﴾

اعلم ان للفرق فى هذا مبالغات وتعصبات فربما انتهى بعض الطوائف الى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التى يعتزى اليها فاذا أردت أن تعرف سبيل الحق فيه فاعلم قبل كل شىء ان هذه مسئلة فقهية أعنى الحكم بتكفير من قال قولا وتعاطى فعلا فانها تارة تكون معلومة بأدلة سمعية وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد ولا مجال للدليل العقل فيها البتة ولا يمكن تفهيم هذا الا بعد تفهيم قولنا ان هذا الشخص كافر والكشف عن معناه وذلك يرجع الى الاخبار عن مستقره فى الدار الآخرة وانه فى النار على التأبيد وعن حكمه فى الدنيا وانه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمة ولا عصمة لدمه وماله الى غير ذلك من الاحكام وفيه أيضا إخبار عن قول صادر منه وهو كذب أو اعتقاد وهو جهل ويجوز ان يعرف بأدلة العقل كون القول كذبا وكون الاعتقاد جهلا ولكن كون هذا الكذب والجهل موجبا للتكفير أمر آخر ومعناه كونه مسلطا

على سفك دمه وأخذ أمواله ومعنى كونه مسلطا على سفك دمه وأخذ أمواله ومبيحا الاطلاق
القول بأنه مخلد فى النار وهذه الامور شرعية ويجوز عندنا ان يرد الشرع بان الكذاب أو
الجاهل أو المكذب مخلد فى الجنة وغير مكترث بكفره وان ماله ودمه معصوم ويجوز ان يرد
بالعكس أيضا نعم ليس يجوز ان يرد بان الكذب صدق وان الجهل علم وذلك ليس هو المطلوب
بهذه المسئلة بل المطلوب ان هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع سببا لابطال عصمته
والحكم بانه مخلد فى النار وهو كنظرنا فى ان الصبي اذا تكلم بكلمتى الشهادة فهو كافر بعد أو
مسلم أى هذا اللفظ الذى صدر منه وهو صدق والاعتقاد الذى وجد فى قلبه وهو حق هل جعله
الشرع سبب العصمة دمه وماله أم لا وهذا الى الشرع فاما وصف قوله بانه كذب أو اعتقاده بأنه
جهل فليس الى الشرع فاذا معرفة الكذب والجهل يجوز ان يكون عقليا وأما معرفة كونه
كافرا أو مسلما فليس الا شرعيا بل هو كنظرنا فى الفقه فى ان هذا الشخص رقيق أو حر
ومعناه ان السبب الذى جرى هل نصبه الشرع مبطلا لشهادته وولايته ومزيلا لاملاكه
ومسقطا للقصاص عن سيده المستولى عليه اذا قتله فيكون كل ذلك طلبا لاحكام شرعية
لا يطلب دليلها الا من الشرع ويجوز الفتوى فى ذلك بالقطع مرة وبالظن والاجتهاد اخرى
فاذا تقرر هذا الاصل فقد قررنا فى أصول الفقه وفروعه ان كل حكم شرعى يدعيه مدع فاما
ان يعرفه باصل من أصول الشرع من اجماع أو نقل أو قياس على أصل وكذلك كون
الشخص كافرا اما ان يدرك بأصل أو بقياس على ذلك الاصل والاصل المقطوع به ان كل من
كذب محمدا صلى الله عليه وسلم فهو كافر أى مخلد فى النار بعد الموت ومستباح الدم والمال فى
الحياة الى جملة الاحكام الا ان التكذيب على مراتب ﴿الرتبة الاولى﴾ تكذيب اليهود
والنصارى وأهل الملل كلهم من المجوس وعبدة الاوثان وغيرهم فتكفيرهم منصوص عليه
فى الكتاب ومجمع عليه بين الامة وهو الاصل وما عداه كالملحق به ﴿الرتبة الثانية﴾ تكذيب
البراهمة المنكرين لاصل النبوات والدهرية المنكرين لصانع العالم وهذا ملحق بالمنصوص
بطريق الاولى لان هؤلاء كذبوه وكذبوا غيره من الانبياء أعنى البراهمة فكانوا بالتكفير أولى
من النصارى واليهود والدهرية أولى بالتكفير من البراهمة لانهم أضافوا الى تكذيب الانبياء
انكار المرسل ومن ضروريته انكار النبوة ويلتحق بهذه الرتبة كل من قال قولا لا يثبت
النبوة فى أصلها أو نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم على الخصوص الابعد بطلان قوله
﴿الرتبة الثالثة﴾ الذين يصدقون بالصانع والنبوة ويصدقون النبي ولكن يعتقدون أمورا
تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون ان النبي محق وما قصد بما ذكره الا صلاح الخلق

ولكن لم يقدر على التصريح بالحق لكلال أفهام الخلق عن دركه وهؤلاء هم الفلاسفة ويجب القطع بتكفيرهم فى ثلاثة مسائل وهى . انكارهم لحشر الاجساد والتعذيب بالنار والتنعيم فى الجنة بالحور العين والمأكول والمشروب والملبوس والاخرى . قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات وتفصيل الحوادث وانما يعلم الكليات وانما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية . والثالثة قولهم ان العالم قديم وان الله تعالى متقدم على العالم بالرتبة مثل تقدم العلة على المعلول والافلم ترفى الوجود الامتساويين وهؤلاء اذا أوردوا عليهم آيات القرآن زعموا ان اللذات العقلية تقصر الافهام عن دركها فمثل لهم ذلك باللذات الحسية وهذا كفر صريح والقول به ابطال لفائدة الشرائع وسد لباب الاهتداء بنور القرآن واستبعاد الرشد من قول الرسل فانه اذا جاز عليهم الكذب لاجل المصالح بطلت الثقة باقوالهم فما من قول يصدر عنهم الا ويتصور ان يكون كذبا وانما قالوا ذلك لمصلحة . فان قيل فلم قلتم مع ذلك انهم كفرة . قلنا لانه عرف قطعا من الشرع ان من كذب رسول الله فهو كافر وهؤلاء مكذبون ثم معللون للكذب بمعاذير فاسدة وذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذبا ﴿ الرتبة الرابعة ﴾ المعتزلة والمشبهة والفرق كلها سوى الفلاسفة وهم الذين يصدقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة وغير مصلحة ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب بل بالتأويل ولكنهم مخطؤن فى التأويل فهؤلاء أمرهم فى محل الاجتهاد والذى ينبغى ان يميل المحصل اليه الاحتراز من التكفير ما وجد اليه سبيلا فان استباحة الدماء والاموال من المصلين الى القبلة المصرحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ والخطأ فى ترك ألف كافر فى الحياة أهون من الخطأ فى سفك محجمة من دم مسلم وقد قال صلى الله عليه وسلم *أمرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله فاذا قالوها فقد عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها* وهذه الفرق منقسمون الى مسرفين وغلاة والى مقتصدين بالاضافة اليهم ثم المجتهد الذى يرى تكفيرهم قد يكون ظنه فى بعض المسائل ظاهر وعلى بعض الفرق أظهر وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول ثم يثير الفتن والاحقاد فان أكثر الخائضين فى هذا انما يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين ودليل المنع من تكفيرهم ان الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول وهؤلاء ليسوا مكذبين أصلا ولم يثبت لنا ان الخطأ فى التأويل موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه وثبت أن العصمة مستفادة من قول لا إله إلا الله قطعا فلا يدفع ذلك الا بقاطع وهذا القدر كاف فى التنبيه على ان اسراف من بالغ فى التكفير ليس عن برهان فان البرهان اما أصل أو قياس على أصل والاصل هو التكذيب الصريح ومن ليس بمكذب فليس فى معنى المكذب أصلا فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة

الشهادة ﴿ الرتبة الخامسة ﴾ من ترك التكذيب الصريح ولكن ينكر أصلا من أصول
الشرعيات المعلومة بالتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم كقول القائل الصلوات الخمس غير
واجبة فاذا قرئ عليه القرآن والاخبار قال لست أعلم صدر هذا من رسول الله فلعله غلط
وتحريف وكمن يقول انا معترف بوجوب الحج ولكن لا أدرى أين مكة وأين الكعبة ولا أدرى
ان البلد الذى تستقبله الناس ويحجونه هل هى البلد التى حجها النبى عليه الصلاة والسلام
ووصفها القرآن فهذا أيضا ينبغى أن يحكم بكفره لانه مكذب ولكنه محترز عن التصريح والا
فالمتواترات تشترك فى دركها العوام والخواص وليس بطلان ما يقوله كبطلان مذهب المعتزلة
فان ذلك يختص لدركه أولى البصائر من النظار الا أن يكون هذا الشخص قريب العهد
بالاسلام ولم يتواتر عنده بعد هذه الامور فيمهله الى أن يتواتر عنده ولسنا نكفره لانه أنكر
أمرا معلوما بالتواتر وانه لو أنكر غزوة من غزوات النبى صلى الله عليه وسلم المتواترة أو أنكر
نكاحه حفصة بنت عمر أو أنكر وجود أبى بكر وخلافته لم يلزم تكفيره لانه ليس تكذيبا
فى أصل من أصول الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة وأركان الاسلام ولسنا
نكفره بمخالفة الاجماع فان لنا نظرا فى تكفير النظام المنكر لأصل الاجماع لانّ الشبه كثيرة
فى كون الاجماع حجة قاطعة وانما الاجماع عبارة عن التطابق على رأى نظرى وهذا الذى
نحن فيه تطابق على الاخبار غير محسوس وتطابق العدد الكبير على الاخبار غير محسوس
على سبيل التواتر موجب العلم الضرورى وتطابق أهل الحل والعقد على رأى واحد نظرى
لا يوجب العلم الا من جهة الشرع ولذلك لا يجوز أن يستدل على حدث العالم بتواتر الاخبار
من النظار الذين حكموا به بل لا تواتر الا فى المحسوسات ﴿ الرتبة السادسة ﴾ أن لا يصرح
بالتكذيب ولا يكذب أيضا أمرا معلوما على القطع بالتواتر من أصول الدين ولكن منكر ما علم
صحته بالاجماع فأما التواتر فلا يشهد له كالنظام مثلا اذا أنكر كون الاجماع حجة قاطعة فى أصله
وقال ليس يدل على استحالة الخطأ على أهل الاجماع دليل عقلى قطعى ولا شرعى متواتر لا يحتمل
التأويل فكلما تستشهد به من الاخبار والآيات له تأويل بزعمه وهو فى قوله خارق لاجماع التابعين
فانا نعلم اجماعهم على ان ما أجمع عليه الصحابة حق مقطوع به لا يمكن خلافه فقد أنكر الاجماع
وخرق الاجماع وهذا فى محل الاجتهاد ولى فيه نظر اذ الاشكالات كثيرة فى وجه كون الاجماع حجة
فيكاد يكون ذلك كالممهد للعذر ولكن لو فتح هذا الباب انجر الى أمور شنيعة وهو ان قائلا لو
قال يجوز أن يبعث رسول بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيبعد التوقف فى تكفيره ومستند
استحالة ذلك عند البحث يستمد من الاجماع لا محالة فانّ العقل لا يحيله وما نقل فيه من قوله لا نبى

بعدى ومن قوله تعالى خاتم النبيين فلا يعجز هذا القائل عن تأويله فيقول خاتم النبيين أراد به أولى العزم من الرسل فان قالوا النبيين عام فلا يبعد تخصيص العام وقوله لانبى بعدى لم يرد به الرسول وفرق بين النبي والرسول والنبى أعلى رتبة من الرسول الى غير ذلك من أنواع الهذيان فهذا وأمثاله لا يمكن أن ندعى استحالته من حيث مجرد اللفظ فانا فى تأويل ظواهر التشبيه قضينا باحتمالات أبعد من هذه ولم يكن ذلك مبطلا للنصوص ولكن الرد على هذا القائل ان الأمة فهمت بالاجماع من هذا اللفظ ومن قرائن أحواله انه أفهم عدم نبى بعده أبدا وعدم رسول الله أبدا وانه ليس فيه تأويل ولا تخصيص فمنكر هذا لا يكون الا منكر الاجماع وعند هذا يتفرع مسائل متقاربة مشتبكة يفتقر كل واحد منها الى نظر والمجتهد فى جميع ذلك يحكم بموجب ظنه يقينا واثباتا والغرض الآن تحرير معاقد الاصول التى يأتى عليها التكفير وقد ترجع الى هذه المراتب الستة ولا يعترض فرع الا و يندرج تحت رتبة من هذه الرتب فالمقصود التأصيل دون التفصيل . فان قيل السجود بين يدى الصنم كفر وهو فعل مجرد لا يدخل تحت هذه الروابط فهل هو أصل آخر . قلنا لا فان الكفر فى اعتقاده تعظيم الصنم وذلك تكذيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن ولكن يعرف اعتقاده تعظيم الصنم تارة تصريح لفظه وتارة بالاشارة ان كان أخرس وتارة بفعل يدل عليه دلالة قاطعة كالسجود حيث لا يحتمل أن يكون السجود لله وانما الصنم بين يديه كالحائط وهو غافل عنه أو غير معتقد تعظيمه وذلك يعرف بالقرائن وهذا كنظرنا ان الكافر اذا صلى بجماعتنا هل يحكم باسلامه أى هل يستدل على اعتقاد التصديق فليس هذا اذا نظرا خارجا عما ذكرناه ولنقتصر على هذا القدر فى تعريف مدارك التكفير وانما أوردناه من حيث ان الفقهاء لم يتعرضوا له والمتكلمون لم ينظروا فيه نظرا فقهيا اذ لم يكن ذلك من فنهم ولم ينبه بعضهم بها لقرب المسئلة من الفقهيات لان النظر فى الاسباب الموجبة للتكفير من حيث انها أكاذيب وجهالات نظر عقلى ولكن النظر من حيث ان تلك الجهالات مقتضية بطلان العصمة وانما الخلود فى النار نظر فقهى وهو المطلوب ** ولنختم الكتاب بهذا فقد أظهرنا الاقتصاد فى الاعتقاد وحذفنا الحشو والفضول المستغنى عنه الخارج من أمهات العقائد وقواعدها واقتصرنا من أدلة ما أوردناه على الجلى الواضح الذى لا تقصر أكثر الافهام عن دركه فنسأل الله تعالى ان لا يجعله و بالا علينا وان يضعه فى ميزان الصالحات اذا ردت الينا أعمالنا والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد خاتم النبيين وسيد المرسلين وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا آمين

كتاب

﴿ حدائق الفصول وجواهر العقول ﴾

في علم الكلام على أصول أبي الحسن الاشعرى رحمه الله تعالى

تصنيف الامام العلامه الفقيه النحوى المتكلم محمد بن
هبة المكى نظمها برسم السلطان صلاح
الدين الايوبى رحمهم الله تعالى

﴿ الطبعة الاولي ﴾

سنة ١٣٢٧ هجريه

على نفقة أحمد ناجى الجمالى ومحمد أمين الخانجى الكتبي وأخيه

(تنبيه) وجد في طرة الاصل المنقول عنه محمد بن هبة البرمكى ولكن الذى فى شرح جمع الجوامع وحاشية العطار ما أثبتناه وزاد العطار المسماة بالصلاحيه لانه أهداها للسلطان يوسف صلاح الدين رحمه الله تعالي فاقبل عليها وأمر بتعليمها حتى للصبيان فى المكاتب .. وقد وصل الينا هذا الاصل من فضيلة العلامه الاستاذ الشيخ طاهر أفندى الجزائرى الدمشقى نزيل مصر حالا

بسم الله الرحمن الرحيم

أفتتح المقال (بسم الله) * وأكل الأمر الى الالهى
(وأحمد الله) الذى قد ألهما * بفضله دينا حنيفا قيما *
حمدا يكون مبلغى رضوانه * فهو إلهى خالقى سبحانه
(ثم أصلى) بعد حمد الصمد * (على النبى) المصطفى (محمد)
(وأسأل الله) إله الخلق * (هداية الى) سبيل (الحق)
(فهذه قواعد العقائد) * ذكرت منها معظم المقاصد
(نظمتها شعرا) يخف حفظه * وفهمه ولا يشذ لفظه
حكيت فيها أعدل المذاهب * لأنه أنهى مراد الطالب
(جمعتها للملك) الأمين * (الناصر) الغازى (صلاح الدين)
عزيز مصر قيصر الشام ومن * ملكه الله الحجاز واليمن
ذى العدل والجود معا والباس * (يوسف) محيي دولة العباس
(ابن) الاجل السيد الكبير * (أيوب) نجم الدين ذى التدبير
لا زالت الايام طوع أمره * والسعد يسعى مع جيوش نصره
حتى ينال منتهى آماله * مؤيدا ممتعا بآله *
لما استفاض فى الانام ميله * الى اعتقاد الحق وهو أهله
حكيت فيه أعدل المذاهب * إذ كان أنهى منتهى المطالب
محضت كتب الناس واستخرجتها * لا فضل إلا اننى ابتكرتها
(لقبتها حدائق الفصول) * ثمارها جواهر الاصول
(وها أنا أبدأ بالحد كما * بدابه) فى القول (من تقدما)
لأن من لم يعرف الحدودا * أضاع مما يطلب المقصودا
(فان رأيت حمرة فى خطى) * مثبتة (فهى للفظ شرط
أولفظ حد) فانف ماعداه * وحرر اللفظ بجد أداه
(أونكتة) تصلح أن تميزا * وان ما فصلته تحرزا

(أو رسم فصل) فاعرف الاشاره * اذا أتت كى تحسن العباره
فانما أوردته اضطرارا * وقد ذكرت ذلك استظهارا

﴿ فصل ﴾

قال شيوخ هذه الطريقه * (لا فرق بين الحد والحقيقه)
(و) ذكروا (معناهما) من بعد * مستوعبا فى كل ما يحد
وها أنا أنقله وأوجزه * (خصيصة الشئ التى تميزه)
وهكذا ان قيل ما الشئ وما * مائية الشئ وما معناهما
والشئ مما يستطيع حده * علا على الأشياء ربى وحده
فكلها أسئلة معدده * لفظا وفى مقصودها متحده

﴿ فصل ﴾

واعلم بأن (الحد وصف راجع) * حقا (الى المحدود) وهو قاطع
(دون كلام الحد) فاعرف لفظى * وواظب التكرار بعد الحفظ
(وانفرد القاضى) لسان الأمة * بمذهب عن معظم الأئمة
(فقال ان الحد وصف راجع * الى كلام الحد) وهو شاسع

﴿ فصل ﴾

وأبلغ الالفاظ فى التحديد * ما قال أهل العلم بالتوحيد
وذاك مختار الامام الاوحد * أبى المعالى ابن أبى محمد
(الحد لفظ يجمع المحدودا * ويمنع النقصان والمزيدا)
وقال من قد أحكم الأصولا * أرى الذى ذكرته مدخولا
وأوضح الدخل وأبدى قوله * اللفظ لا جمع ولا منع له
واعلم بأن الدخل غير ماضى * الا على ما يرتضيه القاضى
(وقيل) فيما قد حكاه الأول * (الجامع المانع) وهو مجمل
(وقد سمعت فيه لفظا) رائقا * مضطردا منعكسا موافقا
(حرره) لقول (أهل المنطق) * وسلكوا فيه أسد الطرق
(وهو) كما أذكره فافهمه كما * فهمته تجده حدا محكما
(قول وجيز) زده فى صفاته * (دل على محدوده من ذاته)

واشترطوا للحد شرطين هما * جنس وفصل لا غناء عنهما
والرسم غير الحد فيما ذكروا * قد أطنبوا فى وصفه وأكثروا
فالشئ لا يحد لكن يرسم * لعدم الفصل كذا قد رسموا

﴿فصل فى أول ما يجب على المكلف﴾

(أول واجب على المكلف) * البالغ العاقل فافهم تكتف
(بالشرع) لا بالعقل إذ لا حكم له * خالفنا فى ذلك المعتزله *
(معرفة الله) وقدس ذاته * وكلما يجوز من صفاته
(وقيل) بل أول فرض لزما * (النظر المفضى الى العلم بما
قدمته) وانما ضمنته * ليحصل المقصود مما رمته
(وقيل) بل (أول جزء النظر) * واختاره القاضى الجليل الأشعرى
(وذكر الاستاذ قولا رابعا) * أعنى أبا بكر الامام البارعا
(فقال قصد النظر المفضى الى * معرفة الصانع) بارينا علا

﴿فصل فى مائية العقل﴾

(العقل) لا يقدر أن يحده * الا إله العالمين وحده
* لأنه خصيصة أودعها * فى الآدمى جل من أبدعها
وكل ذى روح له الهام * تعجز عن ادراكه الأفهام
كالنحل خص ببديع الهندسه * حتى بنى بيوته مسدسه
وهكذا خصائص الأحجار * من حكمة المهيمن الجبار
وقد أطال البحث عنه السلف * وزاد فى الغوص عليه الخلف
واضطربت عبارة الأوائل * فى حده وما أتوا بطائل
وهم أولوا العلوم بالطبائع * لا علم الا للبديع الصانع
وأكثروا التحديد والتغليطا * حتى دعوه جوهرا بسيطا
وبعضهم أقره فى الراس * وخصه بالقلب بعض الناس
فأقرب الحدود فى المعقول * ما قاله أئمة الأصول *
وقد حكاه صاحب الارشاد * فيه وقد عد من الأفراد
(بعض العلوم) ثم زاد وصفا * وهو (الضرورية) ليس يخفى

هذا هو المختار فيما ذكروا * وهو على التحقيق حد منكر
فان يكن بعض العلوم مطلقا * لا يعرفون عينه محققا
فهم به من جملة الجهال * وما حكوه ظاهر الاجمال
وان يكن عندهم معينا * هلا أتى فى لفظهم مبينا
فان أنواع العلوم ستة * ليس لها نوع سواها بتة
تدرك بالرؤية والسمع وما * أذكره من بعد حتى تفهما
الشم واللمس معا والذوق * فهذه الخمس اليها التوق
ومدرك السادس من أنواعها * النفس إذ ذلك من طباعها
كعلم كل عاقل بصحته * وسقمه وعجزه وقدرته
والفرح الحادث والآلام * ثم العمى والقصد بالكلام
والقطع فى الاخبار بالتصديق * أو ضده فيها على تحقيق
وان ما قام به السكون * اذ كان فى التحريك لا يكون
وما أحال العقل فى الاضداد * كالجمع للبياض والسواد
وما تواترت به الاخبار * فاسمع فهذا قاله الأحبار
كالعلم بالملوك والأمصار * وما جرى فى غابر الأعصار
ومعجزات الأنبيا كموسى * والمصطفى محمد وعيسى
نخصص العقل بنوع منها * تجده عند السبر ينأى عنها
واعلم هديت انما تجوزوا * كى لا يقال انهم قد عجزوا
وهم أولوا القرائح الوقاده * والعلم والسؤدد والسياده

﴿ فصل في حقيقة العلم ﴾

(العلم) بحر حده لا يعرف * قد قاله أهل الحجى وأنصفوا
مع أن كلا غاص فيه جهده * ولم ينل بعد العناء قصده
وهم ذوو الفضائل المشتهره * العلماء الأذكياء المهره
وها أنا أذكر ما قالوه * وما من المأثور أوردوه
(معرفة المعلوم) قال الأوحد * أبو المعالى انه مطرد
حكاه فى التلخيص للتقريب * وقد أتى النقل على الترتيب
مع انه الحبر حكى فى كتبه * زيادة وهي (على ماهو به)

واختار هذا أكثر الأصحاب * العارفون سبل الصواب
وهو كلام ظاهر الفساد * يعرفه ذو العلم والسداد
لأنهم قد جعلوا المعدوما * من غير خلاف بينهم معلوما
* وماله مائية فتحصرا * ومن أتى بجهده ما قصرا
وقد أتوا فيه بلفظ المعرفه * وهي والعلم سواء في الصفه
وان تقل ما يعلم المعلوم به * كنت أسد قائل في مذهبه
وقد أطال الناس في تحديده * قدما ولم يأتوا على مقصوده
و بعضهم ينقض حد بعض * حتى تساوت كلها في النقض
* وكل ماقالوه اقناعي * في معرض التحديد لاقطعي
وكل لفظ عنهم منقول * يقصر عن مدارك العقول

فصل في حد (الجهل)

وان أردت أن تحد الجهلا * من بعد حد العلم كان سهلا
وهو (انتفاء العلم بالمقصود) * فاحفظ فهذا أوجز الحدود
(وقيل) في تحديده ماأذكر * من بعد هذا والحدود تكثر
(تصور المعلوم) هذا حرفه * وحرفه الآخر يأتي وصفه
مستوعبا (على خلاف هيئته) * فافهم فهذا اللفظ من تتمته

فصل في حقيقة (الشك) والظن

أوجز لفظ قد أتى في حده * (تجويز أمرين) وزد من بعده
(سيان في التجويز) وهو آخره * وقد أجاد لفظه محرره
وان تقل مع ظهور الواحد * تقف من الظن على المقاصد

فصل في حد (السهو)

للسهو حد من نحا أن يفهمه * فهو (ذهول المرء عما علمه)

فصل في حد الدليل

وان ترد معرفة (الدليل) * من غير اطناب ولا تطويل
فانه (المرشد) فافهم لفظه * وهو (الى المطلوب) أحكم حفظه
وحده المأثور في التلخيص * لم يتأت لي على المنصوص

وهو الذى آره الفحول * وشهدت بقطعه العقول

﴿ فصل) فى تقسيم العلم ﴾

(العلم قسمان) سوى القديم * علم إلهى جل عن تقسيم
قسم (ضرورى) فكل عاقل * يعرفه من عالم وجاهل
ولا يسوغ الانفكاك عنه * لعاقل والانفصال منه *
هذا اذا ماصحت الآلات * وانتفت الاسقام والآفات *
وقد مضت أنواعه مستوعبه * موجزة بينة مهذبه *
(وال) (نظرى) قسمه الثانى فما * أجله فانظر الى أن تعلما
* فكل ماعرفته استدلالا * فنظرى فاعرف الأمثال

﴿ القول فى حد (العالم ﴾

ف (كل ما أوجده إلهنا) * عبر بالعالم عنه هاهنا *
(وهو على نوعين) نوع (عرض) * (و) الآخر (جوهر) تم الغرض
(ومنهما تأتلف الأجسام) * فاحفظ فكل حافظ امام
(وليس يعرى جوهر عن عرض) * هذا هو المختار فافهم غرضى
(وأنكرت) جماعة (الملاحده * العرض) المدرك بالمشاهده
* وقد رأوا تحرك الجواهر * بعد سكون شاهدوه ظاهر
* وعقلوا فرقا ضروريا فما * أضلهم إذ جهلوا ماعلما

﴿ فصل) فى حقيقة (الجوهر ﴾

ف (كل ماحيز) فهو جوهر * هذا هو المأثور مما ذكروا
(وقيل ما قامت به الاعراض) * وما على ماقلته اعتراض
(وقال قوم كل جرم جوهر) * وهو على شذوذه محرر *

﴿ فصل) في حقيقة (العرض ﴾

و (ما تقضى بتقضى الزمن) * فعرض مثل اخضرار الدمن
* وسائر الطعوم والألوان * والعجز والقدرة والأكوان
* وكالأرايح وضوء النار * وحرها والليل والنهار *

* والموت والحياة والتأليف * والنطق والسكوت والتأفيف
والعلم والجهل فسق ماستهما * فى ضمن ماذكرت حداً أمما
(وقال) فى تحديده (ابن فوركا * مالم يقم بنفسه) كذا حكى
* وقال كل بارع مستيقظ * مايتلاشى حين ينشا فاحفظ

﴿فصل﴾

(وجملة الاعراض نوعان) هما * (مفارق ولازم) فاعرفهما
* أما الذى يفارق الجواهرا * فقد تراه يتلاشى ظاهرا *
واللازم الناشى من الاعراض * مع التلاشى وهو كالبياض *
وسائر الألوان فاعرف أصله * وألحقن بكل نوع مثله

﴿فصل﴾ فى بيان حقيقة الجسم

(الجسم ما أولف من) جواهر * فهذه عبارة الأكابر *
ومنهم من قال (جوهرين) * (فما يزيد) فافهم الحصرين

﴿فصل﴾

* (والعالم العلوى والسفلى * أنشأه إلهنا) العلى *
واعلم بأنّ العقلاء أطبقوا * قطعا على حدوثه واتفقوا
من سائر الاصناف كالجهميه * ومنكرى الرسل مع الجبريه
وشذ عنهم سائر الدهريه * فى فرق من الهيولائيه *
وأنكروا حدوثه فى الأصل * ثم أدعوا بقاءه عن فضل
* وكل ما مضى من الكلام * فى حدث الأعراض والأجسام
دل على الحدوث بالمشاهده * كما ذكرناه مع الملاحده
فالجسم لايخلو من الأعراض * كما حكيت فى الكلام الماضى
واعلم بأن دوران الفلك * فى حدث العالم أقوى مسلك
* لأنه يحدث فى العيان * مشاهدا بحدث الزمان *
* فالدورات الحادثات كالتى * فى غابر الأعصار قد تولت
* اذكل ما ليست له نهايه * يلزم فرض الحكم فى البدايه

فنفرض المقصود فى كلامنا * فى دورة تحدث فى زماننا
* وكل شئ حادث لابد له * من محدث فصل من قد جهله
هذا الذى يلزم فى العقول * فافهم فذا أصل من الأصول

﴿ فصل ﴾

و (صانع العالم) فرد (واحد) * ليس له فى خلقه مساعد
جل عن الشريك والأولاد * وعز عن نقيصة الأنداد *

﴿ فصل في حقيقة الواحد ﴾

(والواحد الشئ الذى لاينقسم) * والشىء ان أفردته لم يقتسم
وقد حكاه وارتضاه الماهر * أبوالمعالى وهو حد قاصر

﴿ فصل ﴾

(وهو قديم) ماله ابتداء * و (دائم) ليس له انتهاء
(لأن) كل (ما استقر قدمه * فيستحيل) فى العقول (عدمه)

﴿ فصل ﴾

(ليس بجسم) إذ لكل جسم * مؤلف مخصص بعلم *
* ويلزم المخصص المؤلفا * مالزم المنزه المكلفا *
فيفضى القول الى التسلسل * فى عقل كل يقظ محصل *
* أو ينتهى الأمر الى قديم * فيستوى فى النهج القويم
وهو الذى سمى جل صانعا * وبارئا ومعطيا ومانعا *

﴿ فصل ﴾

و يستحيل أن يكون جوهرا * محتزيا أنعم هديت النظرا
ثم أعد ماقلته هنالك * ضل النصارى حين قالوا ذلك
* لان مالايسبق الحوادثا * يلزم عقلا أن يكون حادثا

﴿ فصل ﴾

وان سئلت هل له لون أجب * بلا تعالى الله عن لون تصب
سبحانه هو الاله الأحد * الملك الأعلى القدير الصمد

﴿ فصل ﴾

و (صانع العالم لايحويه * قطر) تعالى الله عن تشبيه
قد كان موجودا ولا مكانا * وحكمه الآن على ما كانا
سبحانه جل عن المكان * وعز عن تغير الزمان *
فقد غلا وزاد فى الغلو * من خصه بجهة العلو
وحصر الصانع فى السماء * مبدعها والعرش فوق الماء
وأثبتوا لذاته التحيزا * قد ضل ذو التشبيه فيما جوّزا

﴿ فصل ﴾

قد (استوى) الله (على العرش كما * شاء) ومن كيف ذاك جسما
وهكذا يخطئ من قد قالا * معنى استوى استولى هنا تعالى
إذ هو مستول على الأشياء * بأسرها فى حالة الانشاء
وانما التأويل فى الروايه * فيمن تجددت له ولايه
فى الشاهد السائر فى الآفاق * قد استوى بشر على العراق
والأستواء لفظة مشهوره * لها معان جمة كثيره
فنكل الأمر الى الله كما * فوضه من قبلنا من علما
والخوض فى غوامض الصفات * والغوص فى ذاك من الآفات
اذ فى صفات الخلق مالا علما * فكيف بالخالق فاتح الأسما

﴿ القول فى الصفات ﴾

(اعلم بان الاسم غير التسميه) * وما أرى بينهما من تسويه
(والوصف) فى مذهبنا (غير الصفه) * فاختر من السبل سبيل النصفه
(وتحصر الصفات فى أقسام * ثلاثة) تأتى على نظام *
منها (صفات الذات نحو قاهر) * وعالم وقادر وظاهر *
(ثم صفات الفعل نحو خالق) * ومنشئ وباعث ورازق
(ثم صفات إن أتتك مهمله * فى اللفظ) كانت لهما محتمله
كحسن و) مثله (الطيف) * جاء بمعنيهما التوقيف
إذ لفظة الأحسن قد تستعمل * فى العلم والانعام فيما نقلوا

﴿ فصل ﴾

(ونحن قبل الخوض فى الصفات * نثبت فصلا) جيد الاثبات
(يعم) إن شاء الاله (نفعه) * ولا يسوغ منعه ودفعه

﴿ فصل ﴾

(إعلم) أصبت نهج الخلاص * وفزت بالتوحيد والاخلاص
(ان الذى يؤمن بالرحمن * يثبت ما) قد (جاء فى القرآن
من) سائر (الصفات والتنزيه * عن)سنن التعطيل و (التشبيه
من غير)تجسيم ولا (تكييف) * لما أتى فيه ولا تحريف
فان من كيف شيأ منها * زاغ عن الحق وضل عنها
(وهكذا ما جاء فى الأخبار) .* عن النبى المصطفى المختار
فكلما يروى عن الآحاد * فى النص فى التجسيم والالحاد
فاضرب به وجه الذى رواه * واقطع بأنه قد افتراه
وان يكن رواه ذو تعديل * صدقه مهما شاع فى التأويل
وأفرد الاستاذ فى الأخبار * مصنفا يصلح للأخبار
(فاحفظ)هديت(هذه الأصولا)* ثم الزمنها ودع الفضولا
(فانها مجزية من قصدا) * (معرفة الحق)ومنهاج الهدى
فههنا تشعب الاسلام * فاستسلم الأئمة الأعلام
فأنكرت صفاته المعتزله * سبحان من أنشأنا ما أعدله
وجعلوا كلامه فى شجره * لعبده موسى ألا ما أنكره
وفرقة مالوا الى القياس * فأثبتوها كصفات الناس
وبعضهم أثبت منها البعضا * ثم نفى البعض فجاء عرضا
ثم الخلاف بين مثبتيها * فى نفسها أكثر منه فيها
ولو أخذت أذكر المذاهبا * كنت ترى فى خلفها عجائبا

﴿ فصل ﴾

آض الكلام فى الصفات فاسمع * تعدادها على الولا واحفظ وع
(وصانع العالم حى عالم) * لانه رب بديع حاكم
* حياته قديمة كذاته * وهكذا ما جاء من صفاته

كالعلم والقدرة والاراده * وقد ينافى أمره مراده
وهو (السميع القادر المريد) * ذو البطش فعال لما يريد
ومن صفات الصانع (البصير) * ببصر ليس له نظير *

فصل

(وصانع العالم ذو كلام * أوصل معناه الى الافهام
كلامه المنزل من صفاته * وهو (قديم قائم بذاته)
وهو اذا (نقرؤه بالأحرف) * من بعد أن نكتبه فى المصحف
تحفظه الصدور ذكرا كلها * لكن على التحقيق لا يحلها
ويمنع المحدث ان يمسه * أو يسبغ الطهر الصحيح نفسه
وانما نفعله اجلالا * فاقنع بهذا وارفض المحالا
(وليست التلاوة المتلوا) * زاد ذوو الحشو اذا غلوا
فميز المقروء والمكتوبا * فاعتبر الحساب والمحسوبا
وقل لمن قد كيف الكلاما * بالحرف والصوت معا سلاما
فانهم قد كابروا العيانا * وخالفوا الدليل والبرهانا
اذ عددوا القديم فى المصاحف * وجعلوا احديثها كالسالف
وهم اذا مذ شاهدوا الكتابا * قد حزبوا ما كتبوا أحزابا
واختلفت أقلامهم فى الخط * طرائقا على اختلاف الضبط
وهكذا يأتى أناس بعدهم * ما كتبوا فهو قديم عندهم
فيا أولى التشبيه والتجسيم * الحاء فى الرحمن قبل الميم
وهكذا المتلو فى كلامكم * أيهما القديم فى اعتقادكم
أضللتم الجهال بالتمويه * لما سلكتم نهج التشبيه
فمن يقل بعض الذى حكيته * قطعا على الوجه الذى رويته
فذاك عير قال لفظا عوده * أدبه بالضرب وقصر مقوده
ويعسر التأديب اذ قد ألفه * اربطه فى الشمس وقلل علفه
أعرض قلا عن هؤلاء الجهله * من يضلل الله فلا هادى له
وكف ما استطعت عن إفهامهم * قد طبع الله على أفهامهم

القول فى أفعال الله جل وعلا

(وصانع العالم جلت قدرته) * (قد نفذت فى خلقه ارادته)

فكلما يحدث فى الوجود * فهو مراد الواحد المعبود
(فالفسق) والعصيان (والغوايه) * والرشد (والطاعة والهدايه)
والكفر والشقوة والسعاده * (لربنا سبحانه مراده)
(وكلها) حقا (من اختراعه) * وكلما يكون من ابداعه
والفعل (كسب العبد وهو جارى) * على مراد الواحد الجبار
إذ لو يشاء لهدى الناس على * ما قال جل عن تعد وعلا
وهو على زجر العباد قادر * سبحانه هو القوى القاهر
واستيقظن لفهم أصل المسئله * فهاهنا تورط المعتزله

﴿ فصل ﴾

(ما أمر الله به عباده) * (ففيه مالم يجر فى إراده)
لانه قد أمر الخليلا * فى الوحى أن يذبح اسماعيلا
ولم يرده اذ أتاه منه * وحيا لقد صدقت امسك عنه
فكلما يبدو من التأويل * نبطله فى الحال بالدليل
وهكذا أخبر عن أبى لهب * عم النبى وابن عم المطلب
بأنه يموت وهو كافر * ثم سيصلى النار وهو خاسر
لم يغن عنه ماله وما كسب * تبت يداه إذ عصى الله وتب
وكلف الايمان بالاجماع * من غير تأويل ولا نزاع
وينتهى القول الى تكليف * مالا يطاق فافهمن تعريفى
وهكذا قد كلف السجودا * ابليس حتما فعصى المعبودا
فكيف يأتى مارد سلطان * بضد ما يريده الرحمن
وقد ترى ذلك فى العقول * مجوزا فى المثل المنقول
فنذكر الآن المثال لفظا * فاسمعه نقلا وأحكمنه لفظا
عبد شكى مولى الى السلطان * ونسب المولى الى العدوان
فاستدعى المولى فجاء ذعرا * أنبه السلطان لما حضرا
أراد أن يعرف من قد أنبه * على تعديه عليه سببه
* وأنه يخالف الأوامرا * يعاند المولى عنادا ظاهرا
فقال للسلطان يامولانا * مهلا ترى عصيانه عيانا
فاستحضر العبد الى مجلسه * ولم يفاجيه بما فى نفسه

وأمر العبد بما أرادا * خلافه كى يظهر العنادا
ليعلم السلطان صدق عذره * ولم يرد منه امتثال أمره
فانظر مثالا حسنا عجيبا * نهاية رتبته ترتيبا *
أعملت جهدى غاية الاعمال * اذ هو من شوارد الأمثال
مثله من أحكم العلوما * وعرف الخصوص والعموما
مستشهدا بشاهد العقول * لينظر الحكمة فى المنقول

﴿ فصل ﴾

و (صانع العالم) لما (اخترعه) * (بمنه وطوله) وأبدعه
(لم يكن الخلق عليه واجبا) * ولا قضى بخلقه مآربا
وماله فى خلقه أغراض * ولاعليه لهم اعتراض *
إذ هو لايسأل عما فعله * إلاعلى ماقاله المعتزله *

﴿ فصل ﴾

(لله أن يكلف العبادا) * (مالا يطيقون) متى أرادا
(ولويشاء)عندنا(أهملهم) * بأسرهم (من غيرتكليف لهم)
وهكذا للواحد الجبار *إنشاءهم فى جنة أو نار

﴿ فصل ﴾

(لربنا) سبحانه (تعالى) * (أن يولم الدواب والأطفالا)
بملكه (من غيرجرم) سابق * (منهم)ومن غيرثواب لاحق
(وأن يثيب) كل(من عصاه) * (و يمنع الثواب من أرضاه)
(و يستحيل وصفه بالظلم) * والجور إذهم ملكه فى الحكم
لكنه منّ على من عبده * تفضلا منه بما قد وعده
ليس بحق واجب محتوم * ولا بفرض لازم مجزوم
وانما ذلك فضل جوده * يمنحه من شاء من عبيده
فكل من أثابه فانما * يثيبه بفضله تكرما
وكل من عاقبه من خلقه * فانما يفعل بعض حقه

﴿ فصل ﴾

(لصانع العالم أن يقضي بما * شاء ولايلزمه) أن ينعما

ولاعليه (أن يراعى الأصلحا) * لأحد منا ولا أن يمنحا
اذ ذاك لاحد له فيحصرا * ولا له نهاية فتذكرا
فكلما يقال هذا الأصلح * ففوقه ماهو منه أرجح
فنوضح القول مع المعتزله * بجملة تكشف سر المسئله
* فأصلح الأشياء للعباد * كفهم عن سبل الفساد
وأن يكونوا حالة الانشاء * فى جنة دائمة البقاء
وليس للموت اليهم نهج * يسلكه ولا عليهم حرج
وأن يكون الخلق ذا استواء * فى حالة الدوام والانشاء
على أتم الصور المستحسنه * فاعرف سبيل الحق والزم سننه
واعلم بأنّ فوق ماأصلته * مراتبا ترجح عما قلته
وما نرى الخالق راعى الأصلحا * للخلق لكن جهلهم قد وضحا

﴿ فصل ﴾

* (إلهنا سبحانه) تعالى * (قد قدر الارزاق والآجالا)
* فكلما ينتفع المخلوق به * فرزقه مع اختلاف سببه
وينطوى فى ذلك الحرام * وهكذا قد قاله الأعلام

﴿ فصل ﴾

(وإن من مات بهدم أوغرق) * أوضرمت عليه نار فاحترق
(فقد قضى من الحياة أجله) * وجاحد الحق سيلقى عمله

﴿ فصل ﴾

(ومدرك التحسين والتقبيح * الشرع) لاالعقل على الصحيح
(هذا الذى ارتضاه أهل الحق) * (قاطبة) دون جميع الخلق
من سائر الأصناف كالمعتزله * وغيرهم من الرعاع الجهله
فانهم قد قسموا الأفعالا * ثلاثة أذكرها ارتجالا
فواحد مدركه بالعقل * ضرروة وواحد بالنقل
فالكذب المفضى الى إضرار * يعلم قبحه عن اضطرار
وهكذا يعلم حسن الصدق * المقتضى للنصح فافهم نطقى
وواحد مدركه بالنظر * كالكذب المبدى لدفع الضرر

والصدق ان أفضى الى فساد * وقد أتى القول على السداد
* وكلما يلزم بالتحكم * وهو بينا فى العقل كالتيمم
والغسل والصلاة والصيام * والسعى والطواف والاحرام
فانه يدرك بالسماع * من قبل الشارع بالاجماع
واعلم بأن كلما قالوه * وأطنبوا فيه وقسموه *
زخارف حسنها التنميق * يظهر أصل زيفها التحقيق
اذ جعلوا فيه ضروريا ومن * حق الضرورى الوفاق فاستبن
كما يحيل العقلاء جهله * أن يخلق الرب إلها مثله
ويعلمون أن كل أحد * أقل مما فوقه من عدد
فاذ رأى الخلاف أهل الحق * وهم على التحقيق جل الخلق
أبطل قطعا ما ادعوا معرفته * ضرورة بالعقل فاحفظ صيغته
* وكلما تدخله الدلاله * فنظرى النوع لامحاله *
وهاهنا يمتنع المناظر * أن يذكر الدليل وهو ظاهر
(والحسن المقول فيه افعل) كما * قد حده من قدره قد عظما
فنوضح الحق بفرض مسئله * متينة الالزام جدا مشكله
وهى على التحقيق أقوى الاسئله * ألا اسمعوا معاشر المعتزله
أليس أن الحق حقا حكما * بأن من له عبيد وإما
سلطهم على الفساد فطغوا * وانهمكوا فيه وضلوا ولغوا
وأهلكوا الأولاد والأموالا * وقتلوا النساء والرجالا
وهو على ردعهم قدير * لو شاء لا يلحقه تقصير
عد سفيها حمقا مهورا * اذ لو يشاء لأزال المنكرا
أليس هذا حكمهم فى الشاهد * فيما يرون فى الاله الواحد
وان يقولوا انه قد عجزا * تلفظوا بالكفر لفظا موجزا
وان يقولوا انه جبار * ذو قوة متينة قهار
التزموا القول بأن الحكما * بالشرع لا غير منوط حتما
وهذه قاعدة مشهوره * تأتيك فى أسئله كثيره
كقول من قال لنا وصرحا * ان عليه أن يراعى الأصلحا
وهكذا الكلام فى الافعال * وخلقها والرزق والآجال

﴿ فصل ﴾

وجملة (الايمان) قول وعمل * ونية فاعمل وكن على وجل
فانه ينقص بالعصيان * فاخضع اذا فى السر والاعلان
وواظب الطاعة والعباده * تزد بها فاغتنم الزياده
هذا مقام المتقدمينا * ذوى التقى الجم المحدثينا
وهذه اللفظة فى التحقيق * موضوعة فى الاصل للتصديق
وذاك فعل القلب كالاراده * (لايقبل النقصان والزياده)
هذا الذى مال اليه الاشعرى * وهو عن التشبيه والافك عرى

﴿ القول في النبوات ﴾

(وليس يستحيل بعث الرسل * فى) عقل كل فطن محصل
فذا مقال المتشرعينا * من سائر العالم أجمعينا
وهم اذا ذوو (العقول السالمه * و) قد (أحال ذلك البراهمه)
وجعلوا العمدة فى التصحيح * مسئلة التحسين والتقبيح
وقد مضى كلامها مستوعبا * جدلا قويا بينا مهذبا
فليت شعرى ما الذى أحاله * أم أين وجه هذه الدلاله

﴿ فصل) في حقيقة (المعجزة ﴾

و(كل فعل خرق العادات) * وبان عن وهن المعارضات
(جاء به من يدعى النبوّه * مع تحديه به) فى القوه
فذلك الفعل الذى قد أظهره * معجزة تثبت ما قد ذكره
وسميت معجزة لكونها * تعجز كل أحد عن فتها
والمعجز الله ولى الحفظ * وانما تجوزوا فى اللفظ
(و) هى اذا (تنزل فى المثال * منزلة التصديق فى المقال)
هذا هو المختار فى الارشاد * فاسمع مثال ذاك من ايرادى
اذا تصدى ملك كبير * ذو سطوة ومجده مشهور
للخلق فى مجلسه فاحتشدوا * واجتمعوا عليه حتى قعدوا
وجاء من أقصا البلاد الناس * وازدحم القيام والجلاس
فقام من أصحابه انسان * منتصبا شاهده السلطان

صاح بأعلا صوته فى النادى * ألا أسمعوا معاشر الأشهاد
قد جاء كم أمر عظيم الشان * فاسمعوا من قبله برهانى
أنا رسول الملك الجليل * اليكم وفعله دليلى
يا أيها السلطان فاقض عادتك * وقم اذا واقعد وخالف سنتك
ليعلموا حقيقة الرساله * بما يرونه من الدلاله *
وأن حقا كلما أحكيه * عنك ومهما قلت ترتضيه
فامتثل السلطان ماقد سأله * صاحبه فصح ماقد نقله
وصار عند الحاضرين بتا * كأنه قال له صدقتا *
فانظر الى عجائب الأمثال * أتت بها خواطر الرجال

﴿ فصل) فى نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ﴾

(وقد أتى نبينا) المؤيد * الهاشمى المصطفى (محمد)
(بمعجزات)فى الأنام(اشتهرت) * ثم الى جميعه تواترت
(أولها القرآن) ذو الاعجاز * بالنظم والاخبار والايجاز
وكان أميا كما تواترا * فقص أخبار الأولى كما ترى
أنبأ عما قد جرى فى القدم * للأنبياء وجميع الأمم
باين نظم الشعر والرسائل * وسائر الأسجاع بالفواصل
فالعرب اللذو ذو والأعجاب * والتيه بالأشعار والخطاب
حين أصاخوا اسمعوا كلاما * لا يعرفون مثله نظاما
فاجتهدوا فى أن يعارضوه * فذكروا لفظا ولم يرضوه
ولو سمعت ما الذى قالوه * واحتفلوا لكى يماثلوه
لقلت ما كانوا ذوى ألباب * ولا لهم فصاحة الأعراب
فالعقلاء آثروا الايمانا * حين رأوا ما سمعوا عيانا

﴿ فصل ﴾

(وأخبر الناس عن الغيب) بما * يكون من بعد على ما ألهما
(فكان ما أخبر عنه حقا) * ووجدوا ذلك منه صدقا
(حن اليه الجذع وانشق القمر)* وجاء سحا عند ما استسقى المطر
(ونبع الماء على التتابع) * فى كفه من خلال الأصابع

(و)هكذا (خاطبه الذراع) * لفظا وعت مضمونه الأسماع
فقال زرني إنني مسموم * وهو كلام معرب مفهوم
ونطق الوحش له وصرحا * ثم الحصى في كفه قد سبحا
وأشبع الخلق الكثير مره * من اليسير ورواه جهره
أسرى به في ليلة فعادا * فعرف الاعلام والبلادا
مابين أرض المسجد الحرام * والمسجد الاقصى بأرض الشام
ولم يكن أضغاث أحلام ولا * يقوله من نفسه تقولا
فكيف قيل انه افتراه * وقد حكى للناس مارآه
فعلموا صحته إيقانا * وقد رأوا ما قاله عيانا
(وللنبي معجزات) جمه * (مشهورة) الوجود عند الأمه
الناس في ذلك قد توسعوا * فاقنع و (فيما قد حكيت مقنع)

﴿فصل﴾

(و بعد أن) قد (ثبتت دلالته * صحت) بما جاء به (رسالته)
ونسخت شرع الأولى شريعته * (و وجبت) على الأنام (طاعته)
وختم الله به الرساله * حقا وقد شرفه وآله *

﴿فصل﴾

(وكلما جاء عن الرسول) * نقلا (تلقيناه بالقبول)
(كالخبر) الوارد (في) ال(اهوال) * (القبر والعذاب والسؤال)
فيسأل الميت حقا منكر * وعنده نكير فيما يذكر
عن ربه جل وعن شريعته * من بعد عود روحه في جثته
وهكذا جاء عن الرسول * وكله يجوز في العقول
لأن من أنشأ أصل العالم * يعيد روحا عند كل عالم
فقل اذا كقول كل حبر * رب أعذني من عذاب القبر
إذ هو حق يجب الأيمان * به كما قد قاله الأعيان
(وجاء) نا (في الخبر المروي) * الثابت النقل (عن النبي)
(القبر روضة من الجنان) * (أو حفرة من حفر النيران)

﴿ فصل ﴾

(ويجب الايمان بالميزان) * لأنه قد جاء فى القرآن
فى كفتيه توزن الأعمال * فتظهر الأقوال والأفعال
فيندم العاصي على ما أجرما * ويفرح المحسن مما قدما

﴿ فصل ﴾

(و) هكذا (الصراط) فى القرآن * مكرر اللفظ مع البيان
(يمد) فيما جاء فى الأخبار * مصححا (على شفير النار)
يمر كل مؤمن بسرعه * عليه والويل لأهل البدعه

﴿ فصل ﴾

(ويجب الايمان بالحساب * والبعث) والوقوف والعقاب
وكلما جاء من الوعيد * والوعد فى القرآن والتهديد

﴿ فصل ﴾

(والنار والجنة قد أنشئتا) * إذ أذن الله وقد أعدتا
(وأنكرت) جماعة (المعتزله) * (خلقهما) فضل من قد جهله
اذ جاء فى آى من القرآن * خلقهما فصار كالعيان

﴿ فصل ﴾

والحوض والمقام (والشفاعه * لسيد السنة) والجماعه
(محمد) ذى الشرف العظيم * فى الحشر والميزة والتقديم
(فليس يبقى فى الجحيم أحد) * شفيعه نبينا محمد
ومن أتى كبيرة (من أمته) * فانه يدخل فى شفاعته

﴿ فصل ﴾ فى رؤية الخالق جل وعلا

(وقد أتى فى الخبر) المنقول * الثابت النقل (عن الرسول)
(رؤية رب الخلق فى القيامه * كالقمر النائى عن الغمامه)
ولم يرد بضربه المثالا * الا انتفاء الشك والاجلالا
اذ رؤية الخالق لا تكييف * هذا الذى كان عليه السلف

فنكروها خالفوا الرسولا * وعاندوا النقول والمعقولا
اذ كل من أوجده لافى جهه * فهكذا نراه فاعرف شبهه
ولا يرى الخالق الا مسلم * منزه لذاته معظم
خال عن البدعة والضلاله * لا كا الذى ظن أولوا الجهاله

﴿ فصل ﴾

(و) كل (من مات على عصيان * يجوز أن يعم بالغفران)
(عقلا) وفى الحكم سيصلى النارا * ورافض الاسلام والكفارا

﴿ فصل ﴾

(ومن أتى كبيرة لا يخرج * عن دينه) قد ضلت الخوارج
مما سوى الكفر كذا قد قيدوا * وأحسنوا إذ بينوا ما أوردوا

﴿ فصل ﴾ فى الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم

ثم (الامام الحق) من قد بايعه * صحب النبى (١) وكذا من تابعه
وقد دعوه كلهم مرارا * خليفة الرسول واستطارا
ولم يكن قال النبى أصلا * فلان الخالف بعدى فصلا
لكنه كان اذا ما جهدا * استخلف (الصديق) مصباح الهدى

﴿ فصل ﴾

(واشتهرت تولية الصديق * لعمر) المخصوص بالتحقيق
ففتح الأمصار فى خلافته * وأنشأ الديوان فى ولايته
(وخصها لستة من بعده * لفضلهم) وحزمه وزهده

﴿ فصل ﴾

(فبايع الخمسة عثمان) ولم * يحك أمين أن عثمان ظلم
ولم يكن ذاك الكتاب أملاه * فقاتل الله لعينا قتله
وهبك أنه كما تقولا * هل يجب القتل على من أملا
ومن يقل ان عليا متهم * فى قتله ضل وأخطا واجترم
لأنه قد قام فى نصرته * وأنفذ الحسين فى نجدته

(١) لفظة (كذا) مزيدة من المصحح وكان مكانها بياض فليحرر

﴿ فصل ﴾

(ثم علي بعده الامام) * زوج البتول الفارس الهمام
بحر الحجى وكاسر الأصنام * صنو الرسول بطل الاسلام
ولي فكان عقده مستمدا * لما غدا بالفضل مستبدا
وانما نازعه معاويه * بشبه عن الصواب نائيه
تأولا بقاتلي عثمانا * أخطأ فيه وادعى عدوانا
لكنه مع الخطا لا يكفر * قد ضل أهل الرفض فيما ذكروا
إذ هو من أكابر الصحابه * العارفين سبل الاصابه
وهم كما قالوا نجوم للهدى * بقولهم في كل أمر يقتدى

﴿ فصل) في تقديم الصحابة بعضهم على بعض رضى الله عنهم ﴾

(وأفضل الصحابة الصديق * ثم) يليه (عمر الفاروق)
(ثمت عثمان) شهيد الدار * (ثم علي) قاتل الكفار
(وطلحة ثم الزبير) بعده * وعاشر الصحب أبو عبيده
(ثمت) من بعد الزبير (سعد) * (ثم سعيد وابن عوف) بعد
وليس ذا التفضيل عن يقين * قلناه بل بالظن والتخمين
واعلم بأن هؤلاء العشره * مبايعوا النبي تحت الشجره
وسائر الصحابة الأبرار * أولى النهى والعلم والوقار
نقر بالفضل لهم ونشهد * اذ قال ذا نبينا محمد
وهكذا نثنى على نسائه * اذ سهم يخرج عن ولائه
وقد أتى في سورة الأحزاب * فضلهم في أبين الخطاب

﴿ فصل ﴾

(ونذكر الآن من الامامه * فصلا) ونتهها على استقامه
(جريا على عادة من تقدما) * إن وفق الله له وأنعما

﴿ فصل ﴾

(العادل السوى في الصفات) * السالم الذات من الآفات
ف(القرشي المسلم الأريب * البالغ المجتهد) اللبيب

(هو الامام) الواجب المبايعه * و (الحق) فى التقليد مع من بايعه
(فهذه شرائط الامامه * سبع) تدبرها تكن علامه
(وعند بعض من اليه الأمر * يكفى) كذا نص عليه الحبر
أبو المعالى بطل التحقيق * مستشهدا ببيعة الصديق
هذا اذا استقل فى زمانه * وامتاز بالشروط عن أقرانه
أما اذا لم يستقل وحده * فهى لمن يحل منهم عقده
(فان ولى وجار فى رعيته) * (وخيف بعد عزله من فتنته)
(امتنع العزل) لخوف الضرر * (اذ) عزله يوقعهم فى غرر
ثم (اللبيب لا يهد مصرا) * مستوطنا فيه (ليبنى قصرا)
وليسأل الناس الاله سرا * اصلاحه أو أن يزال قهرا
(وحكم من قد عقدت بيعته * وليس أهلا كالذى قدمته)

﴿ فصل ﴾

ثم انتهى تحريرها فى شهر * ربيع الاول بعد عشر
وقد مضى من هجرة النبى * محمد ذى الشرف العلى
سبعون عاما قبلها خمسمائه * فاعجب من النظم وفضل منشئه
وقد أتت غريبة فى علمها * قريبة فى حفظها وفهمها
جاءت على الوجه الذى أردته * مودعة جميع ما شرطته
وان أكن قصرت لا أبالى * جل من استبد بالكمال
أليس أنى قاصد صلاحا * أرجو به من خالقى فلاحا
فانظر اليها نظر الانصاف * فقد أتت كاملة الأوصاف
ودع الكلام الجزل منها واعيا * عين الرضا عن كل عيب تعيا
ونختم القول بذكر الحمد له * كما حمدنا الله بعد البسمله
فالحمد لله على ما ألهما * من الهدى وما به قد انعما
ثم الصلاة بعد حمد الخالق * على النبى الهاشمى الصادق
محمد ذى المجد والفخار * ثم على أصحابه الأبرار
أولى الحجا والعدل والانصاف * (وحسبنا الله ونعم الكافى)

تمت المنظومة المعروفة بالصلاحية .. قال فى الاصل المنقول عنه ما نصه بلغ مقابلة من نسخة كتبت من نسخة المصنف . والحمد لله أولا وآخرا وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

